Dr. Ömer Özsoy

Sünnetullah

Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması



SÜNNETULLAH

Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması

Dr. Ömer ÖZSOY

Ankara-1994

Fecr Yayınları: 36

SÜNNETULLAH

Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması

Dr. Ömer ÖZSOY

Dizgi, Mizanpaj: Fecr
Düzelti: Fecr
Kapak: Fecr
Kapak baskı, baskı, cilt: Tamer Ofset

Birinci baskı: Temmuz 1994

Fecr Yayınları : İzmir caddesi no: 33/12 kızılay/ankara
☎ : (0312) 418 19 23

Anneme ve Babama ...

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap, doktora tezi olarak hazırlanmış olup (Kur'an'da Sünnetullah Kavramı), 1991 yılında A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne takdim edilmiştir.

Doktora çalışmalarının 'tez' vasfıyla aynen basılması şeklinde bir teamül vardır. Aradan geçen uzun zamana rağmen, çoğu şekilsel düzenlemelerle sınırlı kalan bazı değişiklikler dışında, bu teamüle riayet etmeyi makul buldum.

Kitapta referanslar gösterilirken, kaynaklar sadece ilk geçtikleri yerde tam künyeleriyle verilmiş, daha sonraki dipnotlarda sadece müellifin meşhur ismi veya kitabın kısa adıyla anılmıştır. Ayrıca baş tarafa, kullanılan kısaltmalar ve transkripsiyon sistemini gösteren bir tablo konulmuştur. Metin içerisinde geçen Arapça kelime veya ibareler bu sisteme göre hafif transkripsiyonla yazılmış ve italik dizilmiştir.

Kur'an referanslarında sure isimleri, Türkçe'de yaygın olarak kullanıldığı şekliyle (harf-i tarifsiz) ve tertip numaralarıyla verilmiştir. Yer verilen görüşlere dayanak teşkil eden Kur'an pasajları, metin üzerinde değerlendirmede bulunulmayacağı takdirde dipnota alınmış ve gerekli görülmedikçe sadece numaralarıyla gösterilmiştir. Kur'an metinlerinin tercümelerini genellikle

kendim yapmış olmakla birlikte, zaman zaman Sayın Süleyman Ateş ve DİB tarafından hazırlanan tercümelerden yararlandım.

Tezin hazırlanması ve yazımı esnasında kuşkusuz pek çok kişinin katkıları oldu. Tezi sunarken, teknik sınırlamalar nedeniyle ifade edememiş bulunduğum şükran duygularımı burada dile getirme imkanı bulmuş olmak benim için sevindiricidir. Bu çerçevede; öncellikle araştırmamın bütün aşamalarında bana her konuda danışmanlık yapmış bulunan saygıdeğer Hocam İsmail Cerrahoğlu'nun; ayrıca, zamanlı - zamansız hiçbir tartışma talebimi geri çevirmeyerek, görüşlerimin olgunlaşmasına yardımcı olan —pek çok arkadaş ve hocanın yanısıra— özellikle İlhami Güler, Halis Albayrak ve Mehmet Paçacı'nın; İngilizce metinleri tercüme etme zahmetini üstlenen aziz dostum Yakup Karaca'nın; tezin son şeklini almasından önce çalışmamı büyük bir sabırla gözden geçirip değerli katkı ve eleştirilerini esirgemeyen Sayın Hocam Alparslan Açıkgenç ve değerli arkadaşım A. Hadi Adanalı'nın isimlerini şükran duygularımla anmak isterim.

Son olarak, tezin kitap haline getirilmesi esnasında 'redaksiyon'un sınırlarını aşan tasarruf ve katkılarından dolayı ve hazırladığı dizin için sevgili Kasım Gezen'e ve kitabın yayınlanmasını gerçekleştiren Fecr Yayınevi yetkililerine de en kalbî teşekkürlerimi arzetmekten mutluluk duyuyorum.

Ömer ÖZSOY
29 Mayıs 1994, Emek

KISALTMALAR

age.	adı geçen eser
agm.	adı geçen makale/ madde
AÜİFD.	*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
AÜİİED.	*Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*
ay.	aynı yer
bkz.	bakınız
c.	cüz (yazmalar için)
DEÜİFD	*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
ed.	editör
GWU	*Die Geschichte in Wissenschaft und Unterricht.*
h.	hicrî
İA	*İslam Ansiklopedisi*
ibr.	ibranice
K.	*Kitâb*
krş.	karşılaştırınız
m.	miladî
mad.	... maddesi
MÖ.	milattan önce
MS.	millattan sonra
MVG	*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*
msl.	mesela
neşr.	neşreden
no.	numara
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
tahk.	tahkik eden
terc.	tercüme eden
t.y.	basım tarihi yok
v.	varak (yazmalar için)
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
WG	*Die Welt als Geschichte*
y.y.	basım yeri yok

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

ء	'
ع	'
غ	Ğ, ğ
ق	Q, q
ـا	â
ـو	û
ـي	î

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

A. KUR'AN ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

§ Kur'an, Nuh peygamberle başlattığı bir vahiy geleneğinden söz eder ve kendisini de, vahiy ürünü olarak kabul ettiği önceki kitaplar karşısında bir alternatif olarak değil, onların maruz kaldıkları tahrifi düzeltici ve onlarla aynı misyonu yüklü bir kitap olarak sunar[1]. Bu takdimi ile Kur'an aynı zamanda kendisinin vahiy zincirinden bağımsız, önceki kitaplarla ilgisiz, içeriği bütünüyle yeni bir kitap olarak değerlendirilmek istemediğini ifade etmiş olmaktadır[2].

Kur'an'ın kendisini bu şekilde ortaya koymuş olması, onun tarih içindeki yerini belirlerken gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir husustur. Zira, vahiy geleneğinden bağımsız, tek başına bir kitap olarak ele alındığı takdirde Kur'an'ın mesajının sağlıklı bir bağlama yerleştirilmesi mümkün değildir. Diğer kitapların içerikleri ile Kur'an'ın içeriği arasındaki farklılıklar bu gerçeği değiştirmez. Aksine, bu farklı noktalar her bir kitabı çevreleyen tarihsel durumla paralel olarak takip edilebildiğinde, vahiy zincirinin halkaları

1 «Sana Kitab'ı hak ile ve kendinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. Daha önce insanlara yol göstermek için Tevrat ve İncil'i indirmişti...» 3.Âl-i İmrân/3-4; 2. Bakara/41, 91, 97; 3.Âl-i İmrân/50; 4. Nisâ/47 vb.

2 «De ki: "Ben peygamberler arasında bir türedi değilim..."» 46. Ahkâf/9.

arasındaki birlik ve gerçekleştirmek istedikleri ortak hedef daha da bir netleşecektir.

Örneğin, «Roma İmparatorluğu'nun başedilmez işgali altında Hazreti İsa, hiç değilse insanın kişisel hayatını ve Allah'ın yüceliğini (aşkınlığını) koruma gayreti güderken (...) Hazreti Muhammed aynı zamanda bir başka göreve de davet edilmiştir. Medine'de o, yeni bir tip topluluk (*ummet*) oluşturur ve bu topluluğu yönetir»[3]. Buna bağlı olarak Hz. İsa, Musa şeriatının özden soyutlanmış kaba şeklini din edinen şekilci Yahudi fakihlere (*Ferisîler*) karşı, şeriatı görmezden gelme pahasına bâtının önemini haykırırken[4]; Hz. Muhammed, imân ve ahlâkı temel almakla birlikte, toplumsal hayatta yeri inkâr edilmeyecek olan hukuku da öğretiyordu[5]. Dahası, o, bunu yaparken uygulanabilirlik iddiasındaki her hukuk sistemi gibi, zâhiri ölçüt kabul ediyordu [6].

Bu farkı, söz konusu iki peygamberin kişiliklerine bağlamak mümkün değildir. Böyle bir iddia ancak, Hz. İsa'nın ilâhî hükümlere karşı lakaytlıkla suçlanması veya Hz. Muhammed'in müsamahakâr tabiatının görmezlikten gelinmesiyle mümkün olabilir. Kutsal kitaplar arasındaki söz konusu farklılığın arka-planında, peygamberlerin kişiliklerinin ötesinde birtakım faktörler vardır. Bu faktörlerin başında, her bir kitabın kendi hitap çevresinin sorunlarıyla ilgilenmiş

[3] Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (terc: Cemal Aydın), İstanbul 1990, s. 13-14.

[4] bkz.: Luka, XI/37 vd.; Matta, XXIII/16 vd.; Markos, VII/1 vd.

[5] 4. Nisâ/65, 105; 5. Mâide/42 vb.

[6] Hz. Peygamberin hukukta zahiri ölçüt almasıyla ilgili olarak bkz.: es-Suyûtî (ö:h.911), *el-Bâhir fî Hukmi'n-Nebî (s.a.v.) bi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* (tahk.: M. Hayri Kırbaşoğlu). t.y., y.y., s. 90.

olması gelir. Vahiy kaynaklı kitapların içeriklerindeki farklılıkların tarihsel perspektifle değerlendirilmesi bizi Kur'an anlayışımızla ilgili iki önemli sonuca ulaştırmaktadır.

1) Toplumların maruz kaldıkları hastalıklar değiştikçe, izlenecek ıslah modelinin de ona göre belirlenmesi, vahyî bir gelenektir. Şu halde, Kur'an'ı bağlı bulunduğu **vahiy geleneğinden** soyutlamadan, onun statik bir ıslah modeli verdiğini söylemek pek mümkün değildir.

2) Kur'an'ın önerdiği sosyal bir düzenin varlığını inkâr ederek mesajını salt bireysel ahlâklılığa indirgemek kadar, onu değerden ve sevgiden soyutlayarak kuru ve şekilsel bir sisteme dönüştürmek de vahiy geleneğinin genel karakteriyle bağdaşmaz.

Bir anlamda Kur'an'ın kendi gerçeği de denebilecek bu tarihsel konumunu, aynı nitelikte bir ikinci gerçek izlemektedir: Onun, sınırlı bir bölge ve o bölge sakinlerinden oluşan bir **ilk hitap çevresine** sahip oluşu... Mesajın insanlığa verilebilmesi için, her hâlükârda sınırlı bir toplulukla işe başlanması gerekiyordu. Tarih bize, bu iş için bu kez Muhammed b. Abdillah'ın da mensubu bulunduğu Mekke ve civarının seçilmiş olduğunu bildiriyor. Bu seçimin sebepleri, Kur'an'ın hedefini anlama açısından üzerinde durmaya değer bir konu olmakla birlikte[7], burada bizi asıl ilgilendiren, söz konusu seçimin sonuçlarıdır.

[7] Klasik literatürde bu konu nübüvvetin vehbîliği veya kesbîliği çerçevesinde ele alınır. Peygamberlikte kesbin hiç rolü olmadığını söyleyen görüşe göre bu seçimin sonuçlarını araştırmak anlamsızdır, ancak peygamber seçiminin rasyonel sebeplerini araştıranlar hep olagelmiştir. Örneğin bkz.: Sâbûnî, Nûruddîn (ö:h.580), *el-Bidâye fî*

Bu sonuçları iki önemli başlık altında toplamak mümkündür; **a)** Mekke döneminin ilk ayetlerinden itibaren Kur'an metninin, Hz. Peygamber'in mensubu bulunduğu Arap toplumu ile ilgili olması[8]; **b)** buna bağlı ve tabiî olarak o toplumun dilini kullanmış olması[9] Bu iki önemli sonucun her birinin, Kur'an'ın ilk muhataplarından sonraki, özellikle de Arap olmayan nesiller tarafından anlaşılmasında önemini giderek artırdığı bir gerçektir.

§ Bunlardan ilkinin Kur'an metnindeki tezahürünü açık bir şekilde görmek mümkündür. Kur'an'ın son derece spesifik olaylar ve konularla ilgilenen pasajlar içerdiği inkâr edilemez[10] Buna ilâve olarak Kur'an'ın özellikle muhataba yönelik ifadelerinde dönem Arabı'nı göz önünde bulundurduğu da açıktır[11]. Kur'an'da bu tür örneklerin bulunmasının, onun **evrensellik** iddiasıyla çelişen bir özellik olduğunu söylemek haksızlık olacağı gibi, onda **yerel** veya **tarihsel** unsurların varlığını reddetmek de büyük bir yanlışlık olur. Bizzat Kur'an'ın kendisi, öncelikle ilk hitap çevresi ile ilgilenmeyi vahiy geleneğinin bir özelliği olarak sunmaktadır. Görevi Kur'an'ın tebliğcisinin görevinden farklı olmayan Şuayb'ın kavmine hitabında ticaret ahlâkının[12], Lut'un hita-

Usûli'd-Dîn (tahk.: Bekir Topaloğlu), Dımeşk 1979, s. 53-54; Fazlur Rahman, "The Qoranic Concept of God, The Universe And Man", *Islamic Studies* VI (March, 1967), No: 1, s. 4-5.

[8] 9.Tevbe/97; 16.Nahl/58-59; 33.Ahzâb/53; 81.Tekvir/8-9 vb.

[9] 12.Yûsuf/2; 14.İbrahim/4; 20.Tâ-hâ/13; 42.Şûrâ/7 vb.

[10] 3.Âl-i İmrân/123; 4.Nisâ/6; 29.Rûm/2-6; 33.Ahzâb/28-34; 111.Mesed/1-5.

[11] 2.Bakara/143; 6.En'âm/66; 43.Zuhruf/44.

[12] 7. A'râf/85 vd.; 11. Hûd/84 vd.

bında cinsel ahlâkın[13] ağırlıklı yerinin anlamı bu olsa gerektir. İnsanlığa vereceği mesajlar bulunduğunu iddia eden bir kitabın, daha ilk muhataplarının problemlerini görmezlikten gelmesi düşünülemez.

Esasen Kur'an, bu yerel ve tarihsel malzemeyi kullanırken sadece çok özel bir problemi çözmekle kalmamakta; her bir örnekte görülebileceği gibi, aynı zamanda bu tikel durumu ya evrensel nitelikli bir prensibin öğretilmesine zemin olarak kullanmakta veya vazedilen bir ilkeyi örneklendirmektedir. Kur'an'daki bu yerel / tarihsel malzemenin arkasındaki evrensel boyutu yakalamak, biz sonrakiler için çaba gerektirmektedir. *Zıhâr'*dan söz eden ayetler bu konuya ışık tutacak niteliktedir. *Zıhâr*, karısını cezalandırmak için ondan (bazen bir süre için) uzak kalmayı isteyen kişinin karısına: "Sen benim için anamın sırtı gibisin" demesidir[14] Böylece erkek, karısına yaklaşmakla annesiyle cinsî münasebette bulunmuş olacağını ilân etmiş oluyordu. Bu yüzden *zıhâr* yapan bir erkeğin karısıyla cinsel ilişki kurması yasak olduğu gibi, kadın hâlâ aynı erkeğin eşi olduğu için başkasıyla da evlenemezdi[15] Kur'an bu uygulamanın geçerliliğine dokunmamış ve *zıhâr'*dan sonra karısıyla birlikte olmak isteyen kişinin, bu hakkı elde edebilmesi için, ayrıntılı olarak anlatılan kefareti yerine getirmesi gereğini koy-

[13] 7. A'râf/80; 27. Neml/54; 29. Ankebût/28.

[14] bkz.: er-Râğıb el-Isfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Qur'ân* (tahk.: M. Seyyid Kîlânî), Beyrût, t.y., Dâru'l-Me'ârif, s. 318; el-Kâsânî, 'Alâ'u'd-dîn, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi'ş-Şerâ'i'*, Beyrût 1982, III. 229.

[15] bkz.: Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (terc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989, I. 130.

muştur[16]. Bir Arap geleneği olan *zıhâr*'la ilgili düzenlemeleri içeren bu pasajın yerel bir konuyla ilgilenmekte olduğunu reddetmek, Kur'an'ın *zıhâr*' ı evrensel bir boşanma şekli olarak önerdiğini kabul etmek anlamına gelir. Oysa *zıhâr* ve *tebennî* (evlat edinme) uygulamalarını eleştiren ayetlerden, Kur'an'ın böyle bir amacı olmadığını anlamaktayız[17]

Kur'an'ın ilk hitap çevresi Araplar değil de, *zıhâr* uygulamasının bulunmadığı bir toplum olsaydı, doğal olarak Kur'an metninde *zıhâr*'a yer verilmezdi. Ama *zıhâr* örneğinden hareketle konulan ilke (samimiyet, ahlâkî tutarlılık), bu kez o toplumun uygulamaları zemininde verilirdi.

Kur'an'ın yerel boyutuyla ilgili bu örneğin yanısıra, onun tarihsel boyutuyla ilgili olarak **kölelik** kurumuna ilişkin pasajlarını örnek verebiliriz[18]. Köle için, insan onuruyla bağdaşmayan bir statü öneren bu kurum, Arap toplumunda da sosyal hayatın en önemli unsurlarından biri durumundaydı. Bu yüzden Kur'an'ın köleliği birden kaldırmak yerine, tabiî olarak ortadan kalkmasını sağlayacak önlemler almayı tercih etmiş olduğunu görüyoruz[19]. Aslında Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurulduğunda, hedefinin **kölesiz bir toplum** oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır[20]. Bununla bir-

16 58. Mücâdile/3-4.

17 33. Ahzâb/4-5.

18 Kölelikle ilgili pasajların yanısıra meselâ 4. Nisâ/102'de tarif edilen harp namazında o günün savaş tekniklerinin göz önünde bulundurulmuş olduğu veya 16. Nahl/80'de sayılan nimetlerin o günün tüketim ve yaşantı biçimine hitap ettiği açıktır; örnekler çoğaltılabi lir...

19 4.Nisâ/92; 5.Mâide/89; 58.Mücâdile/3; 90.Beled/13.

20 2.Bakara/221.

likte, bir önceki örnekten farklı olarak köleliğin hemen her toplumda kök salmış bir uygulama olması, onun zamana bağlılığının farkedilmesini zorlaştıran bir etken olmuştur[21] Sonuçta, Kur'an'ın vermek istediği kölesiz toplum ideali, yerini ıslah edilmiş bir kölelik statüsüne terkedebilmiştir[22].

Kur'an'ın ait olduğu ortamla bu sıkı ilişkisi, onu sonraki çağlarda okurken bu ortamla yeniden ilişkiye sokma zaruretini doğurmaktadır. Yukarıda sözü edilen *zıhâr* uygulaması ve kölelik kurumu ile ilgili yanlış yorumlar, Kur'an'ın olmuş-bitmiş soyut bir **metin** olarak algılanmasının ürünüdür. Okuyucu Kur'an'ı bir kere salt 'metin' olarak değerlendirmeye başlayınca, artık ondan kendisine doğrudan hitap etmesini bekleyecektir. Oysa, Kur'an'ın biz sonrakilere de âdeta doğrudan hitabettiği pasajlar varsa da, bunları doğru anlayıp, anlamadığımızın sağlamasını yaparken yine; "bunu ilk muhataplar nasıl anlamış olabilirler?" sorusunu sormak durumundayız. Dolayısıyla Kur'an'ın en yalın ifadelerinin anlaşılmasında dahi metnin ait olduğu tarihsel bağlamı bilme / tanıma zorunluluğu vardır. Örneğin, çağlar ve sınırlar ötesi evrensel bir gerçeklik olan **tevhîd** ilkesinin Kur'an'da veriliş biçimine baktığımızda, yine Kur'an'ın ilişkiye girdiği tarihsel durumun etkisini görmemiz mümkündür. Allah'ın

[21] bkz.: Felâlî, İ. Hâşim, *Lâ Riqq fi'l-Qur'ân*, Kahire, t.y., s. 14-36.

[22] İslâm hukukçuları nezdinde konunun genellikle böyle değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kölelik kurumunu kaldırabilmek için çaba sarfedenler de eksik olmamıştır. Meselâ Ebû Hanîfe'nin, köle hukukuyla ilgili konularda, sürekli köleliği kaldırıcı tedbirler önerdiği bilinmektedir. Daha geniş bilgi ve kaynaklar için bkz.: Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 101-102.

birliği fikrinin çok farklı şekillerde ifade edilmesi mümkün iken, Kur'an **lâ ilâhe illa'llâh** formülünü kullanmıştır; başka (mevhum) tanrıları olumsuzlama üzerine kurulu bir tevhid ifadesi... Oysa aynı Kur'an, önceki peygamberlerin **Tek Tanrı** fikrini tebliğ edişlerini anlatırken, başka ifade kalıpları da kullanmaktadır.

Kur'an'ın evrenselliğini gerçekleştirebilmek, başka bir ifade ile, Kur'an'ı başka çağlarda ve coğrafyalarda da tarihe maledebilmek için, onu kuşatan tarih ve coğrafya ile ilişkisinden yola çıkmak durumundayız. Bunu söylemekle, Kur'an metninin tarihsel bir vesika anlamında bir **ölü belge** olduğu, buna karşın, sadece prensiplerinin yaşadığı şeklindeki bir görüşe katılmadığımızı da belirtmek isteriz[23]. Zira böyle bir düşünce; her dönemde ve her toplum için Kur'an'ın evrensel prensiplerini içerecek şekilde hazırlanacak bir metnin, Kur'an'la aynı işlevi yerine getirebileceği, hatta bunu yaparken herhangi bir karışıklığa da mahâl vermeyeceği fikrini çağrıştırmaktadır. Oysa bizim söylemek istediğimiz, her neslin ve her toplumun evrensel ilkeleri bizzat Kur'an metninden alması, ancak bu işin sağlıklı yapılabilmesi için, Kur'an'ın, belli bir toplumun tarihin belli bir dilimindeki sorunlarıyla ilgilendiğinin unutulmaması gerektiğidir [24].

Kur'an metnindeki tarihselliğin ardında yer alan evrensel boyutun yakalanması, sadece metne ve Kur'an'ın ilk hitap çevresiyle ilgili bilgilere mütevakkıf bir işlem olmayıp, biz-

[23] bkz.: Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 64.

[24] krş.: Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık (İslâm Eğitim Tarihinde) Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (Terc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara, 1990, s. 94-96.

zat olgu üzerinde düşünmeyi de gerektirmektedir. Çünkü metni bu yönüyle tahlil etmeden önce, **evrensellik** ve **değişkenlik** niteliklerinin tanımlanması zarureti vardır. Bu konuda temel ölçüt ise kanaatimizce, Kur'an'da *fıtrat* kelimesiyle ifade edilen, insanın zamana ve mekâna göre değişmeyen yönü olmalıdır. Bu ölçütün yakalanabilmesi de; şüphesiz gerek insanın, gerekse onu kuşatan çevrenin maruz kaldığı değişimin sorgulanmasını gerektirmektedir. Aksi takdirde, esasen insanın öz kimliğinden uzaklaşmasını doğuracak yozlaşma niteliğindeki değişmelerin 'ilerleme' vehmedilmesi veya insanın fıtrî ihtiyaçlarına cevap veren unsurların tarihsellikle yaftalanması tehlikesinden kendimizi kurtaramayız.

Örnek vermek gerekirse, çağdaş dünyada kadının durumuna ilişkin, İslam adına geliştirilen bakış açılarında bu sorgulama işleminin her zaman yeterince yapılmadığı kanısındayız. Kur'an mesajını ortaya koyarken, «Ortadoğu'nun 'ataerkil' geleneğinden olan bir toplululuğa... Kadının esas itibariyle erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrânî soyunun temsilcisi bir halka»[25] hitap etmekteydi. Dolayısıyla Kur'an'ın ifadeleri bu tarihsel ve kültürel yapıyı hesaba katmıştır. Bu doğrudur... Ancak bunu, cahiliyye Arabı'nın kadına bakışı gibi, çağdaş dünyanın bakışının da sorgulanması izlemedikçe doğruluğunun bir anlamı yoktur. Unutulmamalı ki, bizler de tarihin belli bir diliminde yaşamaktayız ve çağımızın çocuklarıyız. Kadınla ilgili cahilî kültürün bütün unsurlarının sapma, çağdaş dünyanın dayattığı kültür ve yaşam tarzının ise mutlak doğru olduğunu

[25] Garaudy, *age.*, s.142.

söylememizi haklı kılacak bir argümana sahip olmadığımız sürece, kendi kültürümüze de şüpheyle bakmak zorundayız.

Çok kadınla evlenme ve kadının mirastan payı gibi konularla ilgili Kur'an hükümlerini irdelerken, hüküm üzerinde etkili olan ortamı tahlil edip, Kur'an'da yer almadığı halde kadının çocuğunu emzirmekle mükellef olmadığı şeklindeki bir kuralı, yerel boyutu üzerinde hiç durmaksızın ve sadece kadının lehine bir hüküm niteliği taşıdığı için kabul etmenin gerisinde çok ciddi bir yöntemsizlik; değilse samimiyetsizlik yatmaktadır.

Benzer şekilde, kadına mirastan erkek kardeşinin yarısı nisbetinde pay biçen Kur'an hükmünü[26], ortaçağ sosyal yapısını göz önünde bulundurduğu gerekçesiyle tarihsel bir hüküm sayıp, çağdaş dünyanın önerdiği sosyal yapıyı baz alan bire bir taksimi evrenselleştirmek aceleye getirilmiş bir çözüm gibi görünmektedir. Gerçi benzer çağdaş yaklaşımların her zaman, getirdikleri / önerdikleri çözümlerin evrensel çözümler olduğunu öne sürdükleri söylenemez; ancak sorunun ele alınış ve ortaya konuluş biçiminin son derece sağlıklı olduğu da iddia edilemez. Kanaatimizce, mirastan kadının ve erkeğin ne kadar pay alacağı konusundan daha önemlisi, Kur'an'ın hedeflediği sağlıklı toplumda kadının ve erkeğin üstlenecekleri rollerin ne olacağıdır[27] Kur'an'ın asıl ilgilendiği de bu olsa gerektir.

Bütün bunlar, Kur'an'ın evrensel ilkelerini yerel / tarihsel

26 4.Nisâ/11,176.

27 Kadın sorununu bu açıdan değerlendirenlere örnek olarak bkz.: el-'Aqqâd, 'Abbâs Mahmûd, *el-Mer'e fi'l-Qur'ân*, Beyrut 1967, s. 99; Hâtemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu*, Ankara 1988, s. 57.

malzemeden süzebilmek için köklü bir **değişim felsefesi** ve **Kur'an antropolojisi** geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

§ Kur'an'ın, ilk hitap çevresinin dilini kullanmış olmasına gelince; bu her şeyden önce mesajın anlaşılabilmesinin zorunlu şartıdır[28]. Dilin canlı bir organizma gibi, zaman içinde, anlaşılabilir bir değişim geçirdiği kabul edilecek olursa; Arap dilinin Kur'an tarafından kullanıldığı dönemdeki durumunu bilme gereği kendini hissettirir.

Hele de –dili, bütün ifade özelliklerini, edib ve şairlere meydan okurcasına yansıtmakla birlikte[29]– bütün özgünlüğü taşıdığı mesajda saklı bulunan Kur'an gibi bir kitabın bu kuralın dışında tutulması mümkün değildir. Onun dilden en temel beklentisi **iletişim** olduğu için, dili, o günkü durumunu sorgulamaksızın kullanmış olduğunu görüyoruz. Bir Arap dilcisinin, dil için bozulma olarak niteleyeceği hususlar Kur'an için önemsizdir. Halkın dilinde dolaşan her kelime onun açısından, mesajın iletilmesinde birer araç olmak itibarıyla eşdeğerdir. Kur'an'da bir uğraş alanı olabilecek ölçüde yabancı kökenli kelimenin varlığı, bu pragmatik tavrın bir sonucu olarak değerlendirilebilir[30]

[28] 12.Yûsuf/2; 41.Fussilet/44; 43.Zuhruf/3 vb.

[29] 2.Bakara/23; 11.Hûd/13 vb.

[30] O dönemin Arapça'sına girmiş bulunan ve Kur'an'ın da kullandığı Hebeşce, Rumca, Farsça ve İbranca kökenli kelimelere bir kaç örnek verilebilir: *Zencebîl* (76.İnsân/17), *Kâfûr* (76.İnsân/5), *Surâdıq* (18.Kehf/29), *Sundus* (18.Kehf/31; 44.Duhân/53; 76.İnsân/21), *Siccîl* (11.Hûd/82; 15. Hicr/74; 105. Fîl/4). Bu konuda geniş bilgi için bkz.: es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtqân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Mısır 1978, I. 178-184.

Bu itibarla, Kur'an metninin gerçekten anlaşılabilmesi için, dilin o dönemdeki durumunu ve dili kendisinden bağımsız düşünemeyeceğimiz sosyo-kültürel yapıyı iyi bilme gereği, bıktırma pahasına ısrarla tekrar edilmeye değer bir noktadır. Çünkü Kur'an, kullandığı her kelimeyi cahilî Arab'ın hayatının içinden almıştır.

Bu noktada kaynaklarda sıkça rastlanan bir haber akla gelmektedir. Rivayette, Hz. Ömer'in 80.Abese/31'deki *ebb* kelimesinin anlamını bilmediğini gösteren bir olay anlatılmaktadır[31]. Benzer bir örnek de Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'e 22.Hacc/78'deki *harac* kelimesini sormasıdır[32]. Bu rivayetlerden Ömer ve Aişe'nin söz konusu kelimelerin geçtiği pasajları anlamadıkları sonucunu çıkarmak, bir zorlama olur. İlk örnekte, kelime çok yaygın kullanılmadığı için bir kapalılık söz konusu olmakla birlikte, metnin bağlamı *ebb* ile neyin kastedildiğini anlaşılır kılmaktadır. İkinci örnekte kapalı olan ise, *harac'* ın kelime anlamı değil, burada 'sıkıntı'dan neyin kastedildiğidir[33].

İlk tefsir örneklerinde Kur'an ayetleri açıklanırken tek-tek kelimelerin kökenine inme ve nüzûl döneminde hangi anlamlarda kullanılmakta olduğunu tespit etme gereği duyulmuş olması[34]; hatta, kendi yorumlarının kabul şansını ar-

31 bkz.: et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Qur'ân*, Mısır 1968, XXX. 59.

32 Benzer örnekler için bkz.: Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, İstanbul 1983, s.11 vd.

33 Her iki kelime için bkz.: İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arabi'l-Muhît*, Beyrut, t.y., *ebb*: I. 2; *harac*: I. 599-600.

34 İlk örnekleriyle hicrî II. asrın başlarına kadar uzanan bu tarz ve örnekler hakkında geniş bilgi için bkz.: Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 269 vd.

tırmak isteyen bazı kimselerin cahiliyye şairleri adına beyitler dizme yoluna gitmiş olmaları, ilk dönemlerde bu gerçeğin ne denli farkında olunduğunu gözler önüne sermektedir. Gerçekten dikkat çekici bu bilincin ürünü tefsir ve lügat çalışmaları sayesinde, Kur'an kelimelerinin o dönemdeki kullanım biçimleri, keyfi anlam yüklemelerini geçersiz kılabilecek yeterlikte bir materyal olarak sonraki nesillere aktarılabilmiştir. Bununla birlikte gerek lügavî tefsirlerden, gerekse lügatlerden yararlanırken büyük bir dikkat ve itina gerekmektedir.

§ Sosyal bilimler alanındaki gelişmelere paralel olarak dil bilimlerinde de kaydedilen önemli gelişmeler, sözü edilen konunun önemini Kur'an araştırıcıları nezdinde bir kez daha gündeme getirmiştir. Türkiye de dahil olmak üzere, Kur'an çalışması yapılan çevrelerde genellikle **kavram çalışması** veya **konu çalışması**[35] olarak isimlendirilen, Kur'an'ın temel kavramlarına (?) ve temel birtakım konulara bakışını tespite yönelik çalışmaların yoğunlaşması da bunu göstermektedir. Kuşkusuz, çizdiğimiz panorama açısından önemli bir gelişme olarak kabul edilmesi gereken bu yeni tarz, birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Esasen bir yöntem arayışının ifadesi olan bu çabaların sorunlarını yine **yöntem** eksikliğine indirgemek mümkündür.

Öyle sanıyoruz ki, Kur'an üzerine yapılan bu tür çalış-

[35] Kur'anî kavram veya konu çalışmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Güngör, Mevlüt, "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", *İslâmî Araştırmalar* II (Mayıs 1988), sayı: 7, s. 49-55 (makalede aynı zamanda gerek Türkiye'de gerekse Türkiye dışında yapılan elliye yakın çalışmanın listesi de verilmektedir).

malarda sağlıklı sonuçlar elde edebilmek için, Kur'an'ın tarihsel konumunun yanısıra, onun okuyucu karşısındaki konumunun da iyi belirlenmesi gerekmektedir. Bu konum belirlemesini, Kur'an'ın misyonundan ayrı ele alma imkanı yoktur. Yani Kur'an, kendi metni üzerinde yapılacak incelemeleri esas alıp, meramını bu endişeyle dile getiren bir kitap mıdır; yoksa, yüklendiği misyon gereği tek endişesi doğrudan doğruya muhatabına birtakım idealler gösterip, onu bu ideallere yöneltmek olan bir kitap mıdır? Eğer bunlardan ikincisi doğru ise, ki biz bu kanaatteyiz, o takdirde araştırıcının Kur'an'ı kendi atmosferinde ele alma zarureti vardır. Örneğin olgunun tasvirini içeren pasajlarında bile Kur'an'ın, tasvir edici (*descriptive*) bir ifade tarzı kullanmadığını görebilmekteyiz. Çünkü o, bir rehber olarak insanın yalnızca aklı selimini iknayı hedeflememekte; aynı zamanda muhatabının duygularını da göz önünde bulundurmaktadır.

Bu noktada Kur'an metninin oluşum sürecini de hatırda tutmak gerekir. Unutulmamalı ki, o bir çırpıda yazılmış bir kitap değildir, bir hareketin 20 küsür yıllık mücadele sürecini idare etmiştir. Dolayısıyla metin üzerinde yan yana duran bazı ibareler, birbirinden oldukça farklı zamanlarda ve farklı ortamlarda ortaya çıkmıştır. Kur'an'da çelişkili ifadeler görmenin veya içki ile ilgili ayetlerde olduğu gibi, farklı zamanlarda indiği için, farklı hükümler içeren ayetler söz konusu olduğunda çözüm olarak *nesh'* i önermenin[36] gerisinde bu gerçeğin görünmeyişi yatmaktadır, diyebiliriz.

Kanaatimizce, bütün eksikliklerine rağmen, Kur'an üzeri-

36 Mesela bkz.: ez-Zuhrî (ö:h.124), *en-Nâsih ve'l-Mensûh* (tahk.: Hâtem Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1988, s. 24.

ne yapılan konulu çalışmalar, Kur'an'ın daha doğru anlaşılması için yeni bir sürecin başlangıcı niteliğindedir. Nitekim bu tarz çalışmalara teveccühün nedeni, klasik tarzda tefsir çalışmalarının ihtiyaca cevap veremez duruma gelmesidir. Bu durum, İslâm kültüründe asırlarca hakim olmuş bulunan ve günümüz üniversitelerinde bile kriter olma özelliğini hâlâ koruyan klasik **ilimler tasnifi** ile ilgili bir problemi gündeme getirmektedir. Önemine binaen bu konu ile ilgili kanaatimizi **Tefsir ilmi** çerçevesinde ifade etmek suretiyle Kur'an ve Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili değerlendirmelerimize son vermek istiyoruz.

§ Büyük ölçüde metin çözümleme tekniklerini konu alan ve aslında büyük ölçüde dil bilimlerinin verileriyle beslenen **Tefsir Usûlü** (veya *'ulûmu'l-qur'ân*), tartışılmaya muhtaç sorunları bulunmakla birlikte[37], en azından sınırları ve amacı belirli bir disiplin olarak kabul edilebilir. Ancak Tefsir Usûlü'nün ürettiği tekniklerin Kur'an'a uygulanması (?) sonucunda ortaya çıkan oldukça çaplı bir tefsir literatürünün varlığının, **Tefsir ilmi** diye müstakil bir disiplinden söz etmeyi aynı derecede haklı kıldığını düşünemiyoruz. Klasik Tefsir kaynaklarımızda rahatlıkla müşahede edilebileceği gibi, Kur'an'ın tamamının tefsir edilebilmesi, pek çok disipline başvurmayı, çoğu kez uzmanlık derecesinde gerektirmektedir. Bu durumda, varlığı konu alan her bilim dalının katkısıyla mümkün olabilecek bir çalışmanın müstakil bir disiplin olarak kabul edilmesi, bizce bütün ilimlerin Tefsir ilmi

[37] Bütün olarak Kur'an ilimlerinin (*'ulûmu'l-Qur'ân*) bir eleştirisi için bkz.: Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-Nass. Dirâse fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, y.y., 1990, s. 359.

cümlesinde özetlenmesi anlamına gelmektedir. Oysa ne böyle bir şeyi kabul etmek mümkündür, ne de Tefsir ilmi için, söz konusu ilimlerden bağımsız bir alanın varlığı düşünülebilir.

Nitekim Kur'an'ı baştan sona tefsir etmeyi amaçlayan eserlerde müfessirin ilgi ve uzmanlık alanına göre değişmek üzere, belli alanların ağırlıklı olduğunu; buna mukabil, o alanın dışında kalan konuların zayıf kaldığını görmekteyiz[38]. Meseleyi, uzmanlaşma çağı olan günümüze taşıdığımızda daha da belirginleşen bu nokta, klasik anlamda tefsir çalışmalarına nisbetle konulu çalışmaların daha çok tercih edilişinin de sebebini teşkil etmektedir.

Bu problem karşısında Kur'an'ın tefsiri işini her disiplinden uzmanların oluşturduğu komisyonlara mütevakkıf bir iş olarak takdim edenler olmuşsa da[39], yine Kur'an'ın baştan sona tefsir edilmesini konu edinen bu teklif, bizim söylemek istediğimizden farklıdır. Kanaatimizce Kur'an'ın bütününün okuyucuya vermek istediği bir **dünya görüşü**[40] vardır. Bu dünya görüşünü alabilmenin tek şartı sağduyu ve vasat bir genel kültürdür. İşte *Tefsîr* diye bir disiplinin varlı-

[38] Kur'an tefsirlerinin değişik açılardan tasnife tâbî tutulmuş olması da bu zorunluluğun ifadesidir. Özellikle dirayet tefsirleri olarak değerlendirilen grup için bu durum daha da geçerlidir. Bu konuda bkz.: Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I. 269 vd.

[39] Mesela bkz.: Nursî, Saîd, *İşârâtul-İcâz* (terc. Abdulmecid Nursî), İstanbul 1978, s. 7-8.

[40] Bu terim, doğa, toplum ve insan hakkında, bir sistem haline getirilmiş küllî anlayış anlamında 1800'lerde kullanılmaya başlamıştır; bkz.: Georg Klaus, Manfred Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1971, II. 1147-1149.

ğından söz edilecekse, bu disiplin, sözü edilen genel kültürün içeriğini doldurmalıdır. Bunun çerçevesini ise, Kur'an metninin dil bakımından tahlili ve metnin anlaşılması için gerekli olan haricî verilerin biraraya getirilmesi şeklinde çizmek mümkün ve gereklidir, diye düşünüyoruz. Böyle bir ameliye yine diğer bilimlerin –özellikle dilbilim ve tarih– yöntem ve verilerinden yararlanacaktır. Bu, 'yorumlama' anlamında bir *tefsîr* değil, 'anlama' sürecidir. Yorum ise, kanımızca Kur'an'ın spesifik konulardaki zihniyetinin tespitine ve pratiğe yöneliktir. Bu ise uzmanlık gerektirmektedir. Mesela Kur'an'ın fâiz (*ribâ*) hakkındaki görüşü, onun önerdiği iktisat sisteminin bir parçası olması itibarıyla ekonominin; *nikâh-talâk* hususlarındaki hükümleri Medenî Hukuk'un, yeme-içme ile ilgili *tayyibât* ve *habâ'is*'in dökümü, ilgili fen bilimlerinin konusudur. Ancak, bunlardan her biri birer uzmanlık alanı olmakla birlikte, Kur'an'ın dünya görüşünden ayrı düşünülemez. Bu durum, Kur'an'ın ilke bazında insanla ilgili her şeyi ele almış olmasının sonucudur. Aksini düşünmek ise Kur'an'ın konularını seküler bir düzleme itmek olur ki, bu da kanaatimizce Kur'an için yanlış bir konum belirlemesi anlamına gelir. Kur'an'ın dünya görüşünü özümsemiş uzmanların çabaları sonucunda ortaya çıkan yorumlar da netice itibarıyla söz konusu dünya görüşünü besleyecek ve daha da netleşmesine katkıda bulunacaktır. Sonuç olarak, Kur'an'ın dünya görüşünü özümsemiş insanların kendi alanlarındaki bütün üretimleri Kur'an'ın bu anlamda yorumunu oluşturacaktır. Yani Kur'an'ı bizzat hayat yorumlayacaktır.

Netice olarak, klasik ismiyle Tefsir ilmi'nin ürünü eserler ise birer **kültür tarihi**, hatta çoğu kez birer **bilim tarihi** malzemesi olmaya elverişli görünmektedir. Bu çerçevede,

Klasik Tefsirler'in Kur'an'ın zor pasajlarının anlaşılmasına katkıları önemli bir yer tutar.

Bütün bu belirsizlikler ortamında ortaya konan çalışmamızın birtakım eksiklikleri ve yöntem hatalarını da bünyesinde bulundurabileceğini kabul etmekteyiz. Ama her şeye rağmen, baştan beri işaret edilen hatalar, eksiklikler ve belirsizliklerin giderilmesi ve Kur'an üzerine yapılan incelemelerde izlenmesi gereken yöntemin belirlenmesi, bu tür çalışmaların ve arayışların katkısıyla mümkün olacaktır diye düşünmekteyiz.

B. SORUN

Dil, kelimelerden oluşmaktadır. İnsan zihnindeki fikirlere giydirilen elbiselerden başka bir şey olmayan kelimelerin anlamını belirleyen pek çok faktör vardır: Dilin ait olduğu kültür, ilgili kelimenin semantiği, konuşanın kelimeyi kullanırken taşıdığı niyet, kelimenin muhatabın zihnindeki arkaplanı vb. Öte yandan dilbilimciler haklılıkla dili teşkil eden kelimeleri, içinde yer aldıkları metin / anlam bütünlüğündeki konumuna ve kullanılış biçimine göre belli gruplara ayırmışlardır. Bunlardan birisi de **terim**dir. Hangi bağlamda geçerse geçsin ve semantik geçmişi ne olursa olsun, muayyen ve sabit bir anlamı ifade edecek şekilde kullanılan kelimelere terim denmektedir. İşte terimin işaret ettiği bu muayyen ve sabit anlama da –zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsalar da– **kavram** denmektedir.

Beşeri bir dili kullanmış olması itibarıyla Kur'an da dile özgü bu sınırlılık ve kurallılıktan nasibini almıştır. Kuşkusuz Kur'an'da kavramlar yer almaktadır. En tartışmasız örnek belki de, *Allâh* kavramıdır. Kur'an bu kavramı Arab'ın dilinden almış ve yine kavramsal bir bağlamda kullanmıştır. Bu kelimeyi Kur'an kullanmaya başlamadan önce de kelime Yaratıcı-Aşkın-Tanrı'yı ifade ediyordu. Ancak, mesela bir *kufr* kelimesinin Kur'an-öncesi döneme ait kavramsal bir karşılığından söz etmek mümkün değildir. Kur'an bu keli-

meyi kullanırken onun semantiğine katkıda bulunmuş, farklı bir bağlamda kullanmak suretiyle ona farklı bir anlam yüklemiştir. *Allâh* kelimesinden farklı olarak, ***kufr*** kelimesinden neyin kastedildiğini anlamak için, kelimenin içinde bulunduğu bağlamı bilme zorunluluğu vardır. Aynı durum *fısq, zulm, fesâd, birr, şukr* gibi pek çok kelime için de geçerlidir. Hatta Kur'an'ın kullandığı öyle kelimeler vardır ki, metnin 20 küsür yıllık oluşum sürecinde geçirdikleri semantik evrimi izlememiz mümkündür. *Z-k-v* kökünden türeyen kelimelerin Mekke dönemi kullanımları ile, aynı kökten türeyen *zekât* kelimesinin Medine döneminde ifade ettiği anlamların farklılığı, bunun çarpıcı bir örneğidir. Biz bu kökten türemiş kelimelerin anlamlarını tavin ederken içinde bulundukları metinsel –ve ait oldukları tarihsel– bağlamı bilmek durumundayız.

Kur'an'ın Arab'ın dilinden aldığı kelimelere zaman zaman kendine özgü –ve ancak zamanla, Kur'an metnine aşinalıkla anlaşılabilecek– yeni anlamlar yüklediği de olmuştur. Başka bir ifade ile, kendi anlam dünyasını muhatabına iletmede yegane gereç durumundaki kelimeleri kullanırken, onları zaman zaman başka bir münasebet sistemi içerisine çekmiştir. Arab'ın hiç tanımadığı erdemleri, fikirleri anlatmak için yeni kelimeler icat edemezdi Kur'an...

İşte *sunnetullah* ifadesinde de Kur'an, Araplar'ın tek tek tanıdıkları, ama bir arada görmeye alışık olmadıkları iki kelimeyi birleştirerek kullanmıştır (*sunnet-Allâh*). Kuşkusuz bu tamlamayla Kur'an, Araplar'ın fikir dünyalarında gördüğü bir boşluğu doldurmayı hedeflemiştir. Söz konusu ifadenin ve tespiti hiç de zor olmayan anlamdaşlarının Kur'an'da kullanılış biçimlerine yüzeysel olarak bakmak bile, bu ifadele-

rin Kur'an'ın fikrî bütünlüğü içerisindeki önemli yerlerini anlamak için yeterlidir.

İslam kültüründe Kur'an'ın muhtevasıyla ilgisi olsun ya da olmasın her disiplinin terminolojisinde kur'anî ifadeler önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an'ın İslâm kültürü içerisindeki zorunlu merkezî konumundan kaynaklanan bu durum, görünürde Kur'an'ın söz konusu otoritesine riayet anlamına geleceği gibi, Kur'an kelimeleriyle konuşan her bir disiplini de bu otoriteden kaynaklanan **kutsallık** ve **tartışılmazlık** vasfından nasiplendirmiş olacaktı.

Günlük konuşma dilimizde de, konuştuğumuz konu doğrudan Kur'an'la ilgili olmasa bile, farkında olmadan pek çok Kur'an kelimesi kullanırız. Kuşkusuz bu durum, Kur'an'ın kültürümüz üzerindeki etkisinin bir sonucudur. Ancak söz konusu kültür hafifçe sorgulanacak olursa, bu etkinin çoğu kez şekil planını aşmamış olduğu hemen farkedilir. Aynı durum kullandığımız kur'anî ifadelerin büyük bir bölümü için geçerlidir. Bu ifadeler, Kur'an zihniyetinin kültürümüze yansıyan birer temsilcisi olmaktan çok, manevî tatmin için kullanılan folklorik birer unsur haline gelmiştir. Sebepleri düşünüldüğünde bu durumu hoşgörü ile karşılamaktan başka yol yoktur. Ama Kur'an üzerine konuşurken bile kendimizi bu geleneksel tavırdan kurtaramadığımız ve Kur'an ifadelerini kendi zihnimizdeki kavramsal kalıplara sıkıştırmaya çalıştığımız olmaktadır. Bu ise, hiç bir şekilde mazur görülemeyecek bir ihmalin ürünüdür.

Kur'an'ın merkeziliğinin nasıl tesis edileceği veya korunacağı sorusuna verilen yanlış cevabın bir sonucu olarak değerlendirebileceğimiz bu tutum; netice itibarıyla ortaya çıkarılan kültürün, Kur'an kültürü olarak isimlendirilmesini

haklı çıkaracak bir işlevi yerine getiremediği gibi, terimleştirilen / kavramlaştırılan Kur'an ifadelerine pek çok Kur'an-dışı anlam yüklenmesine de sebep olabilmiştir. İslâm kültür tarihinde bu suretle evrimleşerek kur'anî anlamını neredeyse tamamen yitiren pek çok kelime ve ifade vardır (*taqvâ, qader/taqdîr, dîn, vahy* vb.). Araştırmamızın konusunu teşkil eden *sunnetullah* ifadesi de bunlardan birisidir. 'Sünnetullah' bir terim olarak İslâm kültürünün klasik dönemleri de dahil olmak üzere, günümüze kadar her dönemde geniş bir kullanım alanına sahip olagelmiştir. Bunun belki kaçınılmaz bir sonucu olarak Kur'an-dışı alanda birbirinden oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an-dışı kullanımlarda zaman içerisinde *sunnetullah'*ın anlamının, **tabiat kanunları**nın Kur'an'daki ismi olarak belirlenmiş olduğunu görüyoruz.

Kur'an metninin anlaşılması, her şeyden önce kullandığı kelimelerin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Ancak, kelimelerin anlam değişikliklerine ve anlam kaymalarına sürekli açık olması, bunu zorlaştırmaktadır. Kelimelerin maruz kaldıkları anlam değişikliklerinin Kur'an'ın anlaşılmasında sorun teşkil etmesinin en önemli nedenlerinden birisi, ilgili kelime veya ifade –Kur'an-dışı literatürde– kullanılırken söz konusu kelime / ifadenin Kur'an'da geçtiği yerlere referansta bulunulmasıdır. Zira böyle bir referans, söz konusu kelimenin Kur'an'da da aynı anlamda kullanıldığı önkabulüne dayanmaktadır. Sonuçta bu da, Kur'an okurken, ilgili kelime / ifadenin Kur'an-sonrası anlamını etkin kılmaktadır. Teorik düzeyde açıklamaya çalıştığımız bu durum, *sunnetullah* ifadesi için aynıyla geçerli olmuştur. O denli ki, zamanla *sunnetullah* ile anlamdaş olarak kullanılır olan *'âdetullâh* terimi bile, kur'anî bir ifade olan *sunnetullah'*ın anlaşılmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, Kur'an kelime / ifadelerinin orijinal anlamlarını belirlemek, Kur'an'ı 'doğru' anlamada kaçınılmaz bir süreç olmak durumundadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek 'sünnetullah' kavramı üzerine, gerekse Kur'an'daki *sunnetullah* olgusuna dair müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte değişik münasebetlerle, bir kavram olarak 'sünnetullah'a atıfta bulunulan pek çok eser vardır. Kur'an'ın tarih anlayışıyla ilgili bir kavram olması itibarıyla bu eserlerin büyük bölümünü, Kur'an'ın tarih felsefesiyle ilgili muasır çalışmalar oluşturmaktadır.

Hiç şüphesiz, tarih içerisinde genellikle tabiat kanunları olarak anlaşılmış olan *sunnetullah*'ın orijinal anlamına kavuşturulmasında benzer çalışmaları birer katkı olarak değerlendirmekteyiz. Ancak bu çalışmalardan hiç birinin amacı *sunnetullah*'ın Kur'an'daki anlamını araştırmak olmadığı için, ne kavramın geçirdiği anlam değişikliklerini yansıtmaktadırlar, ne de bu ifadeye niçin bu şekilde anlam verdiklerini açıklamaktadırlar. Bu çalışmalardan bazılarını burada zikretmekte yarar görüyoruz.

Dr. Râşid el-Berâvî, *et-Tefsîru'l-Qur'ânî li't-Târîh*; Dr. 'İmaduddîn Halîl, *et-Tefsîru'l-İslâmî li't-Târîh*; Muhammed es-Sadıq 'Arcûn, *Sunnetullâh fi'l-Muctema' min Hılâli'l-Qur'ân*; Seyyid Qutub, *Fi't-Târîh...Fikra ve Minhâc*; Muhammed Bâkır es-Sadr, *Kur'an Okulu*; Abdulhamid Sıddıkî, *Tarihin Yorumu*; Murtaza Mutahharî, *Tarih ve Toplum*; Mazharuddin Sıddıkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*; Dr. Ali Şeriatî, *Yarının Tarihine Bakış, Öze Dönüş*; Said Hakim, *Rabbani Yol ve Sünnetullah*; M.H. Beheştî C. Bahonar, *İnsan ve Tarih*; Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*; Mâlik b. Nebî, *Mîlâdu Muctema'*.

C. YÖNTEM

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu çalışma Kur'an kelime / ifadelerinin Kur'an-sonrası dönemde geçirdikleri anlam değişikliklerini ve kazandıkları yeni anlamların Kur'an'ın anlaşılmasına etkisini tahlil etmeye yönelik bir örnekleme girişimidir. Bu çerçevede *sunnetullah* örneğinin incelendiği çalışmamızda üç aşamalı bir hedef gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır:

a) *Sunnetullah* ifadesinin maruz kaldığı anlam değişikliklerini tarihsel seyri içerisinde izleyip, ortaya koymak;

b) *Sunnetullah*'ın orijinal anlamının ne olabileceğini araştırmak;

c) Belirlenen anlam çerçevesinde yeni yaklaşımlar sergilemek.

Bu hedefin her üç aşaması da, müstakil olarak ele alınmış ve birer bölüm halinde sunulmuştur.

Birinci aşama gerçekleştirilirken *sunnetullah* ifadesinin Kur'an-öncesi dönemde, Kur'an metninde ve Kur'an-sonrası dönemdeki kullanımları, her bir dönemin kullanımlarını yansıtabileceği düşünülen kaynaklardan izlenmiştir. İlk dönemin kullanımları tespit edilirken, Arapça kelimelerin

Kur'an-öncesi ve Kur'an'la çağdaş kullanım örneklerini ve anlamlarını derleyen lügatlardan yararlanılmıştır. *Sunnetullah'* ın Kur'an metnindeki kullanımları incelenirken temel kaynak·Kur'an olmakla birlikte, ilgili Kur'an pasajlarının gramatik tahlili ve yorumu konusunda Tefsirlere başvurulmuştur. Kur'an-sonrası kullanımlar ise, 'sünnetullah'a kavramsal bir çerçevede yer veren literatür arasından seçilen örnek eserlerin taranmasıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu ilk aşamada elde edilen malzeme **semantik** açıdan çözümlenmek suretiyle 'kavram'ımızın geçirdiği anlamsal evrim tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Bir bakıma problemin ortaya konulduğu bu birinci aşamayı izleyen ikinci bölümde, *sunnetullah* ifadesinin ve anlamdaşlarının Kur'an metnindeki özgün anlamlarını araştırmadan önce, bir kavram olarak 'sünnetullah'a verilen farklı anlamlar, tarafsız ve tenkitci bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. *Sunnetullah'* ın orijinal anlamı araştırılırken, Kur'an'ın içeriği ile ilgili her çalışmada yapılması gerektiği gibi; **a)** bütün olarak Kur'an'ın zeminini teşkil eden durum, **b)** ilgili pasajların tarihsel bağlamları ve **c)** incelenen pasajların Kur'an'ın metinsel bütünlüğü içerisindeki yeri öncelikle belirlenmeye çalışılmıştır. *Sunnetullah'* ın Kur'an metninde nasıl bir anlam ifade edebileceği sorusunun cevabı, Kur'an'ın mahiyetinden kaynaklanan bu ön-bilgilenme süreci ışığında aranmıştır.

Sunnetullah' ın, Kur'an'ın tarihe bakışını yansıtması bakımından çok merkezi bir konumu bulunduğunun tespit edildiği ilk iki bölümü takiben, *sunnetullah'* ın anlamsal çerçevesiyle ilgili sorunları konu alan, ilk bölümleri tamam

layıcı nitelikte bir bölüme daha yer verilmiştir. Yorum ağırlıklı ve deneme niteliğindeki bu bölümde, *–sunnetullah* olgusunu eksen almak suretiyle– Kur'an'a göre bir **tarih felsefesi** geliştirilmek istendiğinde karşılaşılabilecek muhtemel sorunlarla ilgilenilmektedir. Bu bölümün konuları incelenirken, –çok yüzeysel de olsa– kaçınılmaz olarak felsefî birtakım tartışmalara da işaret edilmiş olmakla birlikte, sorunun salt felsefî bir bağlama kaydırılmamasına özen gösterilmiştir.

Çalışma kısa bir **Sonuç** bölümüyle son bulmaktadır.

I. BÖLÜM

SUNNETULLAH İFADESİNİN SEMANTİK TAHLİLİ

A. SUNNET KELİMESİNİN ANLAM ALANI

Kur'an metninin oluşmasından önce de bölge insanları konuşuyorlardı. Doğal olarak onların konuştukları dilde kavramlar da yer almaktaydı. Kur'an'ın bu kavramları kullandığı olmuştur. Bu durumda Kur'an'ın söz konusu kavramı iktibas etmiş olduğundan söz edilebilir. Zira böyle bir durumda dil içerisinde sabit ve muayyen bir anlam ifade eden bir kelimeyi kullanmakla Kur'an, o kelimenin muhatabın zihnindeki arka-planını baz almış olmaktadır. Bunun dışında bir de Kur'an'ın, muhatabın tanımadığı bir fikre yer verirken dilin içinden bazı kelimeleri seçmesi ile karşılaşmaktayız. Birinci durumda Kur'an, kelime ile o kelimenin delalet ettiği olgu arasındaki anlam bağını hazır bulmakta iken, ikinci durumda bu süreci kendisi inşa etmektedir. Yani dilin doğal seyri içerisinde karşılaşılan isimlendirme süreci bu kez Kur'an tarafından gerçekleştirilmektedir. Hangi kelimenin niçin seçildiğini anlayabilmek, kelime ile onunla anlatılmak istenen olgu arasında Kur'an'ın nasıl bir anlam ilgisi gördüğünü incelemeyi gerektirmektedir.

Sunnetullah terkibini oluşturan her iki kelime de dönemin Arapları tarafından bilinen ve sık kullanılan kelimelerdi. *Sunnet* kelimesi, aşağıda da göreceğimiz gibi, cahiliyye devri Arapçasında bütün türevleriyle kullanılmaktaydı.

«'Allah' kelimesi de içerik farkına rağmen, İslâm ve cahiliyye kültürünün ortak bir kelimesidir. Kur'an bu kelimeyi kullanmaya başladığında çağdaş Arapların kullanımlarına yeni ve yabancı bir isim getirmiyordu»[1]

Her iki kelime de, Kur'an-öncesi dönemde birbirinden müstakil kullanım alanlarına sahip oldukları halde, *sunnetullah* şeklinde bir isim tamlamasında biraraya gelmeleri, öyle görünüyor ki, Kur'an'a has bir durumdur. *Sunnet* kelimesinin İslam-öncesi kullanımlarını araştıran lügat sahiplerinin böyle bir tamlamadan söz etmemelerinin yanısıra; ileriki sayfalarda görüleceği gibi[2], cahiliyye kültüründe böyle bir terkibe kullanım imkanı verecek fikrî potansiyelin olmayışı da bunu göstermektedir.

'Sünnetullah' teriminin ifade ettiği olguyu isimlendirirken Kur'an, içinde *sunnet* kelimesinin yer aldığı başka ifadeler de kullanmıştır. Bu bölümde yalnızca bu ortak kelimenin, Kur'an'ın kullanımına girdiği dönemdeki anlamlarını incelemeye çalışacak, *sunnetullah*'ın Kur'an'daki anlamdaşlarının tespitini ise bir sonraki alt başlığa bırakacağız.

Yapmak istediğimiz, Kur'an-öncesi Arap edebiyatının mevcut bütün ürünlerini taramak ve *sunnet* kelimesinin ne anlamlarda kullanıldığını ortaya koymak değildir. Bizim için asıl önemli olan Kur'an'ın indiği dönemin bizzat kendisidir. Çünkü Kur'an'daki kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığı konusuna ışık tutacak olan bu dönemdir. Bununla

[1] bkz.: Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (terc. Süleyman Ateş), Ankara, t.y., s. 89.

[2] bkz.: "Yerel Arka-plan: Kur'an'ın İlk Hitap Çevresi", s. 89-96.

birlikte herhangi bir kelimenin mevcut anlamı kazanıncaya kadar geçirdiği anlam değişiklikleri tamamen önemsiz sayılamaz[3]. Dolayısıyla söz konusu olguya niçin bu ismin verildiği sorusuna cevap teşkil edecek anlam ilgilerinin tespitinde bize yardımcı olduğu ölçüde bu süreçle de ilgilenmemiz gerekecek.

Canlı bir organizma olarak kabul edilen dil, muhtelif sebeplerin yol açtığı birtakım dil olayları neticesinde anlam değişmelerine maruz kalabilmektedir[4]. Bu anlam değişmeleri neticesinde bazen bir kelime eski anlamını tamamen yitirirken, bazen temel anlamını korumakla birlikte yeni kavramları ifade etmek için de kullanılır hale gelebilmektedir. İncelememizin konusunu teşkil eden *sunnet* kelimesinin de bu türden bir anlam değişmesine maruz kalmış olması, bu konu üzerinde durmamızı gerekli kılmaktadır.

Kavramlar ile, o kavramı isimlendirmek için seçilen kelimeler arasında çok sıkı bir bağ vardır ve bu bağın, somuttan soyut kavramlara doğru gittikçe daha ön plana çıktığı görülür. O kadar ki tamamen soyut kavramlar, ancak kendilerine isim olan kelimeyle var olabilirler[5].

İnceleyecek olduğumuz kelimenin mensup olduğu (*s-n-*

[3] Bu noktada, Kur'an kelimelerinin Kur'an'ın indiği dönemden önceki anlamlarının Kur'an'ı anlamada önemli olmadığı yönündeki kanaate katılmadığımızı ifade etmek isteriz. Söz konusu kanaate sahip olanların gerekçeleri için msl. bkz.: Izutsu, *age.*, s. 36.

[4] bkz.: Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1982, III. 213 vd.

[5] bkz.:Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1978, s. 38.

n) kelime grubu (*Wortfamilie*)[6], bütün türevleriyle, aralarında somuttan soyuta pek çok olgunun bulunduğu yüze yakın objeyi isimlendirmek için kullanılmıştır. Kelime grubumuzun çerçevesi hakkında fikir vermek amacıyla bu türevler ve ifade ettikleri anlamlardan sadece birkaçını hatırlatmak istiyoruz; (*senn*) şekil vermek, dökmek-akıtmak, yemek-otlamak, yüz-vech; (*sinn*) diş, yaş; (*sinân*) mızrak ucu; (*sunnet*) huy, yol, âdet vb.

İlk bakışta aralarındaki anlam bağı farkedilmeyen, bu ve buraya almadığımız pek çok olguyu aynı kelime grubu içinde bir araya getiren birtakım faktörler vardır. Her kelimenin, ilk medlûlü demek olan bir temel anlamı (*Hauptbedeutung*) bulunduğu varsayılır. Sonradan bu temel anlamla arasındaki yakınlık ve ilgiden dolayı yeni kavramlar aynı kelime veya aynı kelime grubundan başka bir kelimeyle ifade edilir duruma gelebilmektedir. Hatta daha sonra bu yan anlamla arasındaki bir ilgiden dolayı gruba katılan kavramlar da söz konusu olabilir[7]. İşte, kavrama isim vermede söz sahibi olan bu anlam ilgilerinin tespiti bize kavramın temel karakterini verir. Çünkü kavrama o ilgiden dolayı bu isim seçilmiştir.

Bizim yapmak istediğimiz de *sunnetullah* tamlamasındaki, belli bir davranış biçimi anlamında kullanıldığı açık olan *sunnet* kelimesinin ifade ettiği kavramın temel karakterlerini tespit etmektir. Böyle bir kullanımın Kur'an'ın çağ-

[6] Kullanılan teknik terimler için bkz.: TDK., *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Yönetim: Berke Vardar), Ankara 1980.

[7] Temel anlam ve yan anlamlarla ilgili açıklama ve örnekler için bkz.: Aksan, *Anlambilimi...*, s. 56 vd.

daşı olan Arapların zihninde ne gibi çağrışımlara yol açtığını ancak bu şekilde tespit edebiliriz.

İbn Dureyd (ö:h.321) *Cemhere*'sinde ***sunnet'*** in fiil formu (*senne*) için temel anlam olarak (*savvara'ş-şey'*) "bir şeyi âdet olarak ihdâs etmek, örnek olarak ortaya koymak" anlamını gösteriyor[8]. İbn Dureyd'in bu tespitinin yanısıra Kur'an-öncesi döneme ait aşağıdaki beyit de kelimenin temel anlam ilgilerinden **orijinallik** karakterini yansıtacak niteliktedir:

> Sanki insanlar arasında ilk aşık olarak sevgiyi **ihdâs eden** (*senentu*) benmişim, ya da içlerinde tek ben sevmişim...[9]

Kelimenin teknik bir anlam kazanmasından önceki dönemlere ait islamî devir kullanımları da orijinallik karakterini belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Wensinck'in bir araya getirmiş olduğu, kelimenin hadîslerdeki kullanımları[10] arasından bir kaçına yer vermemiz bu durumu göstermek

[8] Burada صوّر الشيء 'in **ihdâs etmek** şeklinde tercümesi Fazlur Rahman'a aittir, bkz.: *Islamic Methodology in History*, Lahore 1965, s. 2: "to fashion a think or produce it as a model"; krş.: ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ (ö:h.1205), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Qâmûs*, Mısır, 1306, V. 243; el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd (ö:h.393-400?), *es-Sıhâh* (tahk.: A. 'Abdulğafûr 'Attâr), Mısır, t.y., III. 2139: وقد سننته أسنّه سنّاً إذا صوّرته ; ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tehzîbu's-Sıhâh* (tahk.: A. Hârûn, A.A. 'Attâr), Mısır, t.y. III. 847: والمسنون المصوّر

[9] bkz.: İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1956, XIII. 225; el-Ezherî, M. b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa* (tahk.: A.A. el-Berdûnî), t.y., y.y., ed-Dâru'l-Mısriyye, XII. 306: كأني سننت الحب أول عاشق. من الناس أو أحببت بينهم وحدي

[10] Wensinck, *Miftâh Kunûzi's-Sunne* (terc.: M.F. 'Abdulbâqî), Mısır 1934, s. 246.

için yeterli olacaktır: "Kim iyi bir âdet (*sunnet*) **ihdâs ederse** (*senne*)..."[11], Muâz sizin için bu usûlü **ihdâs etti** (*senne*)"[12], "Sizden öncekilerin kendilerine **özgü davranış**larını (*sunen*) mutlaka karış-karış takip edersiniz" [13].

Kur'an-öncesi dönemde olduğu gibi, ilk islamî devirde de kelimenin iyi-kötü ayırımı yapılmaksızın her yeni davranış tarzı için kullanılmış olması, bu döneme de atıfta bulunmayı gerekli ve anlamlı kılan bir husustur. Gerçekten de daha sonraları *sunnet* kelimesinin, Hz. Peygamber'in davranışlarını ifade eden teknik bir anlam kazanmasından sonra, ihdâs edilen kötü / olumsuz davranışlar için benzer bir kelime olan *bid'at'*ın kullanıldığını görüyoruz. Oysa ki önceleri bir davranışın iyiliğini, ya da kötülüğünü belirtmek için kelimeye *hasene-seyyi'e* gibi sıfatlar eklenmesi gereği duyulmuştur. Sanırız bu da, kelimenin orijinallik karakterinin yanısıra bünyesinde barındırdığı **nötrlük** karakterini yansıtması bakımından önemli bir noktadır[14]

İbn Fâris (ö:h.395) *Mu'cem*'de (*s-n-n*) kelime grubunun temel kullanımı olarak (*sennentu'l-mâ'e 'alâ vechî*) "suyu yüzüme döktüm" ifadesini gösterir[15]. Ona göre temel anlam "dökmek-akıtmak"tır. O, *sunnet* kelimesinin "sîret-gidişat"

11 من سنّ سنةً حسنةً ...

12 سنّ لكم معاذ نهكذا فاصنعوا ...

13 لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبراً بشبر ...

14 Curcânî (ö:h.816) de *sunnet* kelimesinin tanımını yaparken benzer bir mülahazaya yer vermektedir, bkz.: *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1983, s. 122: السنة في اللغة الطريقة مرضية كانت أو غير مرضية

15 İbn Fâris, Ahmed (ö:h.395), *Mu'cem Maqâyîsi'l-Luğa* (tahk.: A. Hârûn), Kahire 1368, III. 60-61: والأصل قولهم : سننت الماء علي وجهي أسنّه سنّاً

anlamında kullanılmasında; dökülen suyun damlalarının birbirini izlemesi ile, bir kişinin bir şeyi âdet edinerek birbirinin peşi sıra yinelemesi arasındaki *ceryân*[16] illetinin rol oynamış olabileceğini söyler[17].

Ayrıca (*s-n-n*)'nin dökmek, yontmak, sivriltmek, sürmek gibi anlamlara gelen türevlerinde de bu **süreklilik** karakterini görmek mümkündür. *Sunnet'* in "işlek yol" anlamında kullanılmasında da bu karakter baskın rol oynamış olsa gerektir.

Kelimenin temel anlamıyla ilgili olarak Fahruddîn er-Râzî (ö:h.606) de tefsirinde üç ayrı teoriye yer vermektedir. Bunlardan birisi bizim ilk ele almış olduğumuz İbn Dureyd'in yaklaşımıdır. Diğer ikisi ise *(senentu's-sinân)* "mızrağa uç geçirdim" ve *(senne'l-ibil)* "deve / davar sürdü"[18] kullanımlarıdır. Râzî bunların ilkinde illet tayininde bulunmazken ikinci örneği açıklama sadedinde, süratli ve sürekli bir şekilde deve sürmekle bir davranışı (*sunnet*) düzenli ve sürekli yapmak arasındaki süreklilik ve **düzenlilik** ilgilerine dikkat çekmektedir[19]

Râzî'nin bu son değerlendirmesi *sunnet* in tekrar edilen ve tekrar edilebilir olan davranışları ifade ettiği yolunda söylediklerimizi teyit etmesinin yanında, kelimenin bir diğer ka-

16 Dikkat edilecek olursa anlam ilgisi, olup-biten değil, süren bir boyuta sahip olan koşmak, yürümek, akmak vb. fiilleri ifade eden bir kelimeyle açıklanmaktadır.

17 İbn Fâris, III. 61: ... إنما سميت بذلك لأنها تجري جريا

18 krş.: İbn Manzûr, II. 222.

19 er-Râzî Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Tahran, t.y. IX.11.

rakterini de gündeme getirmesi bakımından önemlidir. *Sunnet'* in bu son karakteri Râzî'nin süreklilik ve düzenlilik ilgilerinden söz ederken dile getirdiği **standartlık**tır.

Bu karakteri en bariz şekliyle *(senenu't-tarîq)* kullanımında görüyoruz. Bu ifadenin anlamı genellikle "dümdüz uzanan yol" olarak karşılanmaktadır. *Sunnet* in de "dümdüz uzanan yol" anlamında kullanılması buradan kaynaklanmaktadır[20]. Rüzgârın muntazaman estiğini anlatmaya yarayan *(senâ'in)* formu da aynı kelime grubunun bu karakterini yansıtan diğer bir örnektir[21].

Sunnet kelimesini bir başka münasebetle incelemeye tâbi tutan Fazlur Rahman bu konuda bize destek olacak şu yoruma yer veriyor: «... Örnek davranış kavramının ardından, gerekli bir tamamlayıcı olarak standart veya düzeltilmiş hareket biçimi gelir. Eğer kendim için örnek olarak birinin davranışlarını benimsersem, bu örneği başarıyla izleyebildiğim sürece davranışlarım belli bir standarda ve mükemmelliğe erişecektir»[22]. Aynı durum fazlasıyla, kişinin kendisi için benimsediği öz âdetleri ve davranış biçimleri için de geçerlidir.

Bütün bunlardan sonra, bir olgunun *sunnet* kelimesiyle ifade edilmesinde, başka bir deyişle, dönem Araplarının herhangi bir olguya bu ismi vermesinde rol oynayan anlam ilgileri açığa çıkmış olmalıdır. Elimizdeki bu ilgilerin bize

20 bkz.: Ezherî, XII. 300.

21 bkz.: İbn Fâris, III. 61; İbn Manzûr, XIII. 226: جاءت الريح سنائن إذا جاءت علي طريقة واحدة.

22 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

öğretmiş olduğu nokta, Arab'ın söz konusu karakterleri taşımayan davranışlara *sunnet* demediğidir[23].

Ulaşılan sonucu kısaca formüle edecek olursak, demek ki; ***sunnet*, orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş (iyi-kötü) davranış biçimidir.** Arab'ın sunnet kelimesinden anladığı bu mânâ, aynı zamanda bize kelimenin Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığını gösterir. Kur'an ilk planda o dönem insanına hitap ettiği ve mesajını öncelikle onlara yönelttiğine göre, muhatap aldığı toplumun kelimeye yükledikleri anlamı esas almak durumundaydı. Bu durum, bütün diğer Kur'an kelimeleri için de geçerlidir. Söz konusu gereklilik, muhatabın önceden bildiği ve kullanageldiği bir kelimeyi kimden duyarsa duysun, kendi zihnindeki kalıpları çerçevesinde anlayacağı[24] gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

O halde, elimizdeki verilerden hareketle, dönem Arab'ının *sunnetullah* ifadesini duyduğunda yadırgamamış olduğunu söyleyebiliriz. Onlara düşen, yukarıda açıklamaya çalıştığımız çerçevede tanıdıkları, *sunnet* kelimesinin çağrıştırdığı anlamı Allah'a izâfe etmekten başka bir şey değildi; **"Demek ki, Allah'ın öteden beri süregelen ve sürecek olan, kendine özgü, değişmeyen bir davranış tarzı varmış..."** Bu ifade hangi bağlamda geçerse geçsin değişmeyecek olan anlamı budur.

[23] krş.: Guraya, Muhammed Yousuf, "The Concept of Sunnah", *Islamic Studies*, XI (March, 1972), no: 1, s. 39.

[24] Izutsu, kelimelerin bu anlamlarına **esas mânâ** diyor: «Her kelimenin kendine özgü bir mânâsı vardır ki, biz o kelimeyi bulunduğu münâsebet sistemi dışında da mütâlaa etsek, kelime yine o mânâyı taşır». bkz.: *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 21.

Anlaşılması için, içinde bulunduğu münasebet sistemi-nin tahliline gerek duyuran konu ise, *sunnetullah* ile ifade edilen kanuniyetin alanının tespitidir.

B. KUR'AN'DA SUNNETULLAH İFADESİ VE EŞANLAMLILARI

Sunnet kelimesi Kur'an'da tekil formuyla, çeşitli terkiblerde yer almak suretiyle 14 kere kullanılmış; iki yerde de çoğul formuyla geçmiştir. Bunlardan sadece sekizi *sunnetullah* şeklinde iken, diğerleri *sunnetunâ, sunnetu men...* ve *sunnetu'l-evvelîn* gibi isim tamlamalarında yer almaktadır. Bu ifadelerin de *sunnetullah* ile aynı anlama gelip gelmediği, birazdan görüleceği gibi, tefsirlerde sık sık tartışılan bir konu olagelmiştir.

17.İsrâ/77'de karşımıza çıkan *sunnetu men qad erselnâ qablek* [25] kullanımının, aynı ayet içindeki *sunnetunâ* ifadesiyle açıklandığını düşünerek, *sunnetu'l-evvelîn* terkiplerinin ve *sunen* kelimelerinin ne anlamda kullanılmış olabileceği üzerinde durmak istiyoruz.

35.Fâtır/43'de geçen "öncekilerin sünneti" ifadesinin, aynı ayet içinde yer alan *sunnetullah* ile açıklandığını görüyoruz[26].

...kurulan kötü tuzağa ancak sahibi düşer. Öncekilere uygu-

[25] سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا.
[26] فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا.

lanandan (*sunnetu'l-evvelîn*) başkasını mı beklerler? Oysa Allah'ın sünnetinde (*sunnetullah*) bir değişme bulamazsın, Allah'ın sünnetinde bir sapma bulamazsın.

Burada aynı olguyu Kur'an'ın hem "öncekilerin sünneti" hem de "Allah'ın sünneti" olarak isimlendirmiş olduğu açıktır. Aynı durum yukarıda geçen 17.İsrâ/77 ayetinde de söz konusudur. Orada da aynı olgu hem "bizim sünnetimiz" hem de "önceki peygamberlerle ilgili sünnet" şeklinde ifade ediliyordu. Bu durumu şöyle açıklamak mümkündür. Bilindiği gibi fizik alanda cârî kanunlara "tâbiat kanunu" denir. Ancak bu cümleden olan her bir kanun, ayrıca konusuna izâfetle de isimlendirilir. Gök cisimlerinin çekim güçlerini formüle eden kanuna "çekim kanunu" dendiği gibi... Şimdi bu kanun çekim kanunu olduğu gibi, aynı zamanda bir tabiat kanunudur da... Dilde bunun benzer örnekleri çoktur. Genel bir isim olan *sunnetullah*'ın ifade ettiği ilâhî uygulamanın, zaman zaman konusuna izâfetle anılması da bu tür bir kullanımdır. Durumun dediğimiz gibi olup olmadığını anlayabilmek için bir de söz konusu *sunnetu'l-evvelîn* terkibinin geçtiği diğer yerlerde bu anlama gelip gelmediğini inceleyelim.

Sunnetu'l-evvelîn ifadesi, yukarıda ele aldığımız 35.Fâtır/43 dışında üç yerde daha geçmektedir. Bunlardan ilkindeki (8.Enfâl/38)[27] 'öncekiler'in kimliği ile ilgili olarak hemen bütün müfessirler "geçmiş toplumlar" derken, bir kısmı Bedir'de hezimete uğrayan kâfirleri de özellikle zikretmektedir. Bunun sonucu olarak, "öncekilerin sünneti"nin "Al-

27 قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين

lah'ın öncekiler hakkındaki sünneti" olarak yorumlanmış olduğunu görüyoruz[28]. Bu durumda ayete verilecek anlam şöyle olacaktır.

> İnkâr edenlere; eğer son verirlerse geçmişte kalanların bağışlanacağını söyle; yine yapmakta olduklarına dönecek olurlarsa, **öncekilerle ilgili uygulama biçimimiz** geçmiştir (bilinmektedir).

15.Hicr/13'deki *sunnet* in âidiyyeti konusunda, bir önceki ayetin yorumundaki ittifakı göremiyoruz[29]. Müfessirlerin çoğunluğu burada da kasdedilenin "Allah'ın öncekiler hakkındaki sünneti" olduğunu söylerken[30] diğer bir kısmı da mefhûmun, "öncekilerin edindikleri sünnet" olması gerektiğini savunmaktadır [31]. Bu iki görüş arasında bir tercihte bulunma noktasında metnin gramatik tahlili bile yeterli bir fikir vermektedir. Ayetin ifadesi şu şekildedir; "*sunnetu'l-evvelîn* geçmiş olduğu halde yine de ona inanmazlar". Ayeti oluşturan iki cümleden birisinin hâl cümlesi olduğunu göz

28 Muqâtil b. Suleymân (ö:h.150), *Tefsîr* (yazma), Serez-245, v. 167-a; Ebû'l-Leys es-Semerqandî (ö:h.373-393?), *Tefsîr* (yazma), Hekimoğlu-17, v. 208-a; Mekkî b. Ebî Tâlib (ö:h.437), *Tefsîr* (yazma), Yozgat-88, v. 149-b; Taberî, IX. 247-248; Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö:h.597), *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 1964, y.y., III. 356-357; Râzî, XV. 162; el-Merâğî, A. Mustafâ, *Tefsîr*, Mısır 1974, IX.207; et-Tabatabâ'î, M. Hüseyn, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Qur'ân*, Beyrut, 1974, IX. 75; Reşîd Rıdâ, *Tefsîru'l-Qur'âni'l-Hakîm (el-Menâr)*, Beyrut, t.y. (II. baskı), IX. 665; Seyyid Qutub, *Fî Zılâli'l-Qur'ân*, Beyrut, t.y., IX. 265.

29 لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين.

30 bkz.: Ebû'l-Leys, 1946; Mekkî, 206-a; Taberî, XIV. 9-10; ez-Zemahşerî, Mahmûd b. 'Umer (ö:h.538), *el-Keşşâf*, Beyrut, t.y., II. 388; Râzî XIX. 164-166; Merâğî, XIV. 10.

31 bkz.: Ebû'l-Ferec, IV. 385; Tabatabâ'î, XIV. 134.

önünde bulundurarak, her iki görüşe göre anlam verecek olursak, şu ifadelerle karşılaşırız:

1) Allah'ın öncekilere nasıl davrandığı ortada olduğu halde, yine de ona inanmazlar.

2) Öncekilerin nasıl davrandıkları ortada iken, hâlâ ona inanmazlar.

Sanırız burada ikinci anlayış oldukça kısır kalmaktadır. Çünkü *sunnetu'l-evvelîn'* e "öncekilerin davranış tarzları" anlamını verdiğimiz zaman, hâl cümlesinin fonksiyonu kaybolmaktadır. İnsanı hata yapmaktan alıkoyması gereken, öncekilerin yaptıkları hatanın bilinmesi değil, bu hatadan dolayı onların başlarına gelen felâketin bilinmesi olsa gerektir. Dolayısıyla *sunnetu'l-evvelîn* ifadesinin burada da "Allah'ın öncekiler hakkındaki uygulaması" olarak anlaşılması daha uygun görünmektedir.

18.Kehf/55'deki *sunnetu'l-evvelîn'* in, *sunnetullah* anlamında kullanılmış olduğu açıktır[32]. Kur'an'ın pek çok ayeti de bu anlamın daha doğru olduğunu teyit eder mahiyettedir[33] Nitekim görebildiğimiz kadarıyla müfessirler de burada söz konusu olan şeyin "öncekilerle ilgili *sunnetullah*" olduğu görüşündedirler[34].

32 وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا.

33 msl. bkz.: 10 Yûnus/51, 90-91, 96-97 vd.

34 bkz.: Muqâtil, v. 285-a; el-Ferrâ', Yahyâ b. İyâd, *Me'ânî'l-Qur'ân*, Beyrut 1980, II. 147; Mekkî, v. 238-a; Taberî, XV. 266-267; Râzî XXI. 140-141; Zemahşerî, II. 489; Tabatabâ'î, XV. 332; Merâğî, XV. 167 ; S. Qutub, XV. 103-104.

Sunnet kelimesinin çoğul şekli olan *sunen* iki yerde kullanılmıştır. Bunlardan birisinde (4.Nisa/26) *sunnetu'l-evvelîn'* e benzer bir ifadeyle, "sizden öncekilerin sünnetleri" olarak çevrilebilecek (*sunen ellezîne min qablikum*) tamlamasında yer almıştır[35]. Söz konusu tamlamanın bulunduğu ayet, Aile Hukuku ile ilgili hükümlerin yoğunlaştığı bir atmosferde geçmektedir. Bunun yanında "Allah sizleri, sizden öncekilerin sünnetlerine ulaştırmak ister..." ifadesi de burada mevzubahis olan olgunun diğerlerinden farklı olabileceğini düşündürmektedir. Tefsirlere baktığımızda, bu ifadenin birbirine yakın olmakla birlikte, Râzî'nin de özetlemiş olduğu üç ayrı tarzda yorumlanmış olduğunu görüyoruz[36].

1) «Bu ayetlerle helâl veya haram olduğu bildirilen hususlar sizden önceki bütün şeriatlarda da aynı idi. Allah size bu hükümleri beyan etmekle, sizleri onların yollarına iletmek istiyor»[37]

2) «Allah sizden öncekilere olduğu gibi, size de ilâhî hükümlerin hedeflerini, güdülen maslahatları açıklamak istiyor. Zira şeriatlarda bazı hüküm değişiklikleri olsa da, hedefler haddizâtında aynıdır»[38]

3) «Allah size, sizden önceki hak ehlinin -ki bunlar peygam-

[35] يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم.

[36] bkz.: Râzî X. 66.

[37] krş.: el-Hâzin, 'Alî b. Muhammed (ö:h.725), "Lubâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, Beyrut, t.y., II. 56; el-Fîrû-zâbâdî, Muhammed b. Ya'qûb (ö:h.817), "Tenvîru'l-Miqbâs min Tef-sîri İbn 'Abbâs", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, a.y.; Merâğî, V. 13-14; Derveze, M. 'İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, y.y., 1962, VIII. 266.

[38] krş.: Hazin, II. 56; S. Qutub, II. 631.

berler ve sâlihlerdir– yaşam tarzlarını gösterir ki, bâtıldan kaçınıp, hakka sarılasınız»[39].

Bunların dışında yeni bir yorum getirmek güç görünüyor. Bu durumda *sunen ellezîne min qablikum'* un en uygun anlamı "sizden öncekilere çizilen yollar" veya "sizden öncekilerin yaşam tarzları" olabilir. Daha önceki kullanımlarında *sunnet* kelimeleri "Allah'ın uygulaması" olarak çevrilmeye elverişliydi. Başka bir ifade ile, daha önceki kullanımlar deskriptif bir yasallığı anlatırken, burada aynı kelimeyle normatif bir yasallık dile getirilmiştir. Tıpkı bir önceki bölümde zikredilen bir hadiste olduğu gibi: "Sizden öncekilerin sünnetlerine karışı karışına uyarsınız...". Kelimenin asıl anlamını hatırlayacak olursak, her iki kullanıma da elverişli olduğunu görürüz. Bu örnek, Kur'an'ın *sunnet* kelimesini tek bir anlama hasretmediğini, yani kelimeyi kavramsal bir çerçevede değil, sözlük anlamıyla kullandığının en yalın göstergesidir.

Sunnetullah ile anlamdaş olup olmadığını incelememiz gereken son önrek, *sunen* kullanımıdır. *Sunnet'* in çoğul formu bu kez izâfetten âri ve nekre durumdadır[40]. Ayrıca içinde bulunduğu bağlam itibarıyla da özel bir anlam zenginliği söz konusu edilebilir. Kelimenin geçtiği ayetin siba-

[39] krş.: Taberî, V. 26; Zemahşerî, I. 521; Ebû'l-Ferec, II. 59; el-Beydâvî, 'Abdullah b. 'Umer (ö:h.685-692?), "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'-vîl", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, II. 56; en-Nesefî, 'Abdullah b. Ahmed (ö:h.701), "Medâriku't-Tenzîl ve Haqâ'iqu't-Te'vîl", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, a.y.; İbn Kesîr, İsmâ'îl (ö:h.774), *Tefsîru'l-Qur'âni'l-'Azîm*, İstanbul 1985, II. 233; eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî (ö:h.1250), *Fethu'l-Qadîr*, Beyrut, t.y., I. 521.

[40] قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين.

kında Bedr, sıyakında ise Uhud'tan söz edilmektedir. İşlenen tema, zaferin sürekli olarak bir tarafa –inanan taraf da olsa– verilmeyeceği, galibiyetin belli şartlara bağlandığı fikridir. Daha sonra bu özel alan aşılarak yalanlayanların maruz kaldıkları acı sona dikkat çekilir. Dikkat edilirse ayet hemen bütün bu konuları kapsamına almıştır:

> Sizden önce nice uygulamalar (*sunen*) geçti. O halde, yeryüzünde dolaşın da, yalanlayanların sonunun nasıl olduğuna bir bakın!... (3.Âl-i İmrân/ 137).

Burada kelimenin çoğul olmasının yanında, özellikle nekre oluşu ve herhangi bir isme izâfe edilmemesi, âdeta yukarıda ele aldığımız farklı terkiplerle ifade edilen olguların hepsini içine alan bir mânâyı çağrıştırmaktadır. Bu durumda bu kullanımın *sunnetullah* anlamına gelip gelmediğini tartışmak yerine, *sunnetullah*, *sunnetu'l-evvelîn*, *sunnet men...*, *sunnetunâ* kullanımlarının hepsini kapsayan genel bir ifade olduğunu söylemek sanırız daha doğru olacaktır. *Sunnet* kelimesine mesela 'kanun' anlamı verdiğimiz takdirde *sunnetu'l-evvelîn* ve *sunnetu men qad erselnâ...* ifadelerinde kanun, konusuna izâfetle "öncekilerle ilgili kanun" anlamında; *sunnetunâ* ve *sunnetullah* ifadelerinde ise kanuniyeti koyana izâfetle "Allah'ın kanunu" anlamında kullanılmıştır. Ama *sunen* ifadesi bizzat 'kanunlar'dan söz etmektedir.

Sonuç olarak, içinde *sunnet* kelimesinin yer aldığı Kur'an ifadelerinin biri (4.Nisâ/26'daki kullanım) dışında hepsinin *sunnetullah* ile anlamdaş kabul edilebileceği görülmektedir. Bütün bu kullanımları kuşatıcı mahiyetteki *sunen* ifadesi yerine, *sunnetullah* ifadesinin yaygınlaşmasının nedeni *tağlîb* ilkesi olsa gerektir (bu noktada, eldeki çalışmada da bu

ilkeye riayet edildiğini, dolayısıyla *sunnetullah* denildiğinde anlamdaşlarının da kastedildiğini belirtmekte yarar var).

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer önemli konu da, *sunnet* kelimesinin daha önce[41] tespit ettiğimiz karakterleri ile, *sunnetullah* ve eşanlamlılarının Kur'an'da kullanılışı arasındaki paralelliktir. *Sunnet* kelimesinin söz konusu temel karakterlerini göz önünde bulundurarak bu ifadelerin Kur'an'da geçtiği yerlere bakılacak olursa, bu karakterlerin pekiştirildiği görülür.

Süreklilik karakteri "olagelmiştir, daha önce de olmuştur" anlamındaki (*qad halet*)[42] ve (*qad madat*)[43] ifadeleriyle âdeta teyit edilmektedir. Bu, bir bakıma *sunnetullah*'ın kesintisizliği konusunda muhataba yönelik bir uyarı niteliğindedir.

Aynı teyit **standartlık** ve **orijinallik** karakterleri için de geçerlidir. *Sunnetullah*'da *tebdîl* ve *tahvîl*'in bulunmayışı[44], standartlığın teyit edilişi olarak karşımıza çıkarken, ifadenin Kur'an'da sözdizimi içindeki konumu pek çok müfessire orijinallik fikrini telkin eden bir unsur görevi yapmıştır. *Sunnetullah* ifadesinin âmilsiz mansûb olduğu, yani özne konumunda bulunduğu halde, nesne formunda kullanıldığı yerler vardır[45] Bu durumda, genelde olduğu gibi okuyucu metni anlayabilmek için bir âmil takdir etmek zorundadır. Bu, bir bakıma kelimenin mansûb oluşuna anlam yükleme

[41] bkz.: "*Sunnet* Kelimesinin Anlam Alanı", s. 45-53.
[42] 3.Âl-i İmran/137; 15.Hicr/13; 40.Gâfir (Mü'min)/85; 48. Feth/23
[43] 8.Enfal/38
[44] 17.İsrâ/77; 33.Ahzâb/62; 35. Fâtır/43; 48.Feth/23.
[45] 17. İsra/77; 33.Ahzâb/38,62; 40.Mü'min(Gâfir)/85; 48.Feth/23.

olarak kabul edilebilir. Müfessirler genellikle benimsedikleri takdir biçimiyle; bu durumun, *sunnetullah*'ı Allah'ın vaz ve ihdas ettiği anlamını içerdiğini söylemek istemişlerdir[46]. Nitekim *sunnetullah* terkibi bünyesinde *sunnet* kelimesinin bizzat Allah'a izâfe edilmiş olması da, bu olgunun Allah'a özgülüğü fikrini zaten içermektedir.

[46] bkz.: Taberî, XXII. 15:... كأنّه قال فعلنا ذلك سنة منّا ; Zemahşerî, III. 264: كأنّه قيل سنّ الله ذلك سنّة. ; ayrıca bkz.: Tabatabâ'î, XXVI. 287.

C. SUNNETULLAH İFADESİNİN KAVRAMLAŞMA SÜRECİ: KUR'AN-SONRASI KULLANIMLAR

Kur'an'daki *sunnetullah* ifadesi İslam kültür tarihinde hep deskriptif bir yasallığın ifadesi olarak algılanmıştır. Ne var ki, bu yasallığın alanı söz konusu edildiğinde, bu görüş birliğinin, yerini pek çok farklı görüş ve yorumlara terk etmiş olduğunu görüyoruz. Bu da, bir kavram olarak 'sünnetullah'ın alanını tespit edebilmek için, Kur'an'a dönüp, öncelikle sorunun cevabını orada arama zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak buraya geçmeden önce, ulaşabildiğimiz kaynaklara yansıdığı ölçüde, İslam düşünce tarihinde 'sünnetullah' ile neyin anlaşılıp neyin anlatılmak istendiğini özetlemeye çalışacağız.

Böyle bir çalışma için ilk akla gelen malzeme, hiç şüphesiz ilk dönemlerden itibaren yazılmış eldeki tefsir literatürü olacaktır. Fakat şu bir gerçek ki, *sunnetullah* ve eşanlamlılarının Kur'an'daki kullanılışıyla ilgili yorumları içeren bu kaynaklarda, söz konusu çok sesliliği yakalamak mümkün değildir. Zira içinde bulunduğu kur'anî bağlam, *sunnetullah* ifadesine çok farklı anlamlar yüklenmesine elvermemiş; bu ifade ancak bu doğal bağlamından uzaklaştırıldığı ölçüde farklı anlamlar kazanmaya başlamıştır.

'Sünnetullah' terim / kavramının[47] İslam düşünce tarihindeki seyrini, farklı disiplinler veya ekoller açısından sistematik veya kronolojik olarak ele almak mümkündür. Ancak, gerek herhangi bir disiplinin bütün literatürünü taramadan, 'sünnetullah'ın o disiplinde hangi anlamda kullanıldığını anlayabilmenin zorluğu, gerekse konumuza ilgisi nisbetini oldukça aşan bir özel incelemeye ihtiyaç duyurması, bizi daha genel anlamda ipuçları aramak ve bu ipuçlarından hareketle bir değerlendirmeye gitmek yoluna itmiştir.

Sunnetullah'ın Kur'an'daki kullanımı ve buna bağlı olarak ilk dönemlerdeki anlaşılışı ile, kavram olarak bugün ulaştığı anlam zenginliğine bir arada baktığımızda, oldukça bariz bir anlam kaymasının vaki olduğunu görmekte güçlük çekmeyiz. Daha sonraları yüklenen anlamlardan, özellikle de **tabiat kanunları** olarak belirlenen anlamdan soyutlanarak kavramı kendi tabiî bağlamında ele almaya çalışacak olursak görürüz ki; her ne kadar kanuniyet fikri yoğun bir şekilde kendisini ele veriyorsa da, bu kanuniyetin konusu olarak fizik alanı akla getirecek en ufak bir ipucu bulmak âdeta ustalıktan da öte bir güce ihtiyaç duyurmaktadır. Bizce açık olan bu anlam kaymasıyla bağlantılı diğer bir gerçek de, zaman içinde *sunnetullah* ile eşanlamlı kullanılır hale gelen bir diğer terimin varlığıdır. Kasdettiğimiz eşanlamlı

[47] *Sunnetullah* ifadesinin Kur'an-sonrası kullanımları hemen hemen istisnasız, kavramsal bir çerçevede gerçekleşmiştir. Bu bölümde bir terim / kavram olarak *sunnetullah*'ın geçirdiği anlam değişikliklerini inceleyeceğimiz için, *sunnetullah*'dan söz ederken terim veya kavram kelimelerini kullanacağız. Yani, "*sunnetullah* ifadesi" dediğimizde Kur'an'a, "sünnetullah terimi / kavramı" dediğimizde Kur'an-sonrası kullanımlara atıfta bulunmaktayız.

'âdetullah terimidir. Sanırız bu eşanlamlılığın nasıl oluştuğunu tahlil etmek konumuz açısından önemli tespitlere yol açacaktır.

Hicrî III. yüzyılda felsefî tartışmaların Müslüman çevreye sirayetiyle birlikte, Müslümanlar ithal ettikleri problematiklere ait yeni birçok kavramı kendi dillerine uyarlama gereğini duymuşlardı. Özellikle doğuş devri felsefî problemlerinin özelliği gereği, âlemin işleyiş tarzıyla ilgili soruları eksen alan tartışmalar öncelikli konular arasında yer alıyordu[48]. Daha sonraları da, hatta bugün bile aynı önemi koruyacak olan bu konular, âlemin işleyişinde Allah'ın bir müdahale payı olup olmadığı, mucizenin imkanı gibi problemleri de içermekteydi. Bütün bu tartışmalarda olaylar arasındaki nedenselliği ifade etmek için, "olagelen, alışılmış, olağan, normal"[49] anlamlarına gelen *'âdet* kelimesi tercih edilmiştir. Mesela Mu'tezilî olarak bilinen er-Rummânî (h.296-386), Kur'an'ın *i'câz'* ını izah ederken, onun mu'ciz oluşunun bir yönü olarak, nazım itibarıyla olağanüstülüğünü (*hâric 'ani'l-'âde*) gösterir[50] Burada *'âdet* kelimesinin, alışılagelen, şimdiye kadar görülen, olağan anlamlarında kullanıldığı açıktır. Aynı eserde Kur'an'ın i'caz yönlerinden birisinin de diğer mucizelere benzemesi olduğu açıklanırken *'âdet* kelimesi açıkça fiziksel kanunlar anlamında kullanılmaktadır[51]

[48] bkz.: Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s.88 vd.

[49] *'Âdet* kelimesinin kökeni için bkz.: İbn Fâris, IV. 181-183.

[50] bkz.: er-Rummânî, 'Alî b. 'Îsâ, "en-Nuket fî İ'câzi'l-Qur'ân", *Selâs Resâ'il fî İ'câzi'l-Qur'ân* (tahk.: Halefullâh Muhammed Z. Selâm), Mısır, t.y., s. 102 : (...) فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة فأتي القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة

[51] *age.*, s.103:.. وأما قياسه بكل معجزة (...) إذ خرج عن العادة

Rummânî ile çağdaş bir muhaddis olan el-Hattâbî (h.319-382)'nin de aynı kelimeyi aynı iki anlamda kullanmış olması[52], o dönemde fizik kanunlarını ifade etmek için *'âdet* kelimesinin tercih edildiğini göstermektedir.

Ancak, yaklaşık bir asır sonrasına ait bir başka eserde söz konusu kelimenin Allah'a izâfetle kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Meşhur kelamcı el-Cuveynî (ö:h.478), mucizelerin vukûunu ispatlamaya çalışırken, kelimeyi **tabiat kanunları** anlamında kullandığı gibi[53], bir başka yerde de aynı kelimeyi Allah'a izâfe ederek kullanmakta[54] ve *'âdet'* e aykırı oluşum gösterdiğini kabul ettiği mucizelerin, Allah'ın kendi *'âdet'* ini bozması suretiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Buradan da anlaşılıyor ki, o *'âdet* kelimesini tabiat kanunları anlamında kullanmaktaydı.

Bu terkibin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığını kesin olarak bilmiyoruz. Ancak yukarıdaki örnek en azından yaklaşık olarak *'âdetullah'* ın kullanım alanına çıktığı dönem ve hangi anlamda kullanıldığı konusunda fikir vermektedir[55]. Burada asıl önemli olan *'âdet* kelimesinin önceki örneklerde görülen anlamlarını olduğu gibi yeni terkibe de taşımış ve

[52] bkz.: el-Hattâbî, "Beyân İ'câzi'l-Qur'ân", *Selâs Resâ'il fî İ'câzi'l-Qur'ân*, s. 20: من حيث كان أمراً خارجاً عن مجاري العادات.

[53] bkz.: el-Cuveynî, 'Abdulmelik b. 'Abdillâh, *Luma' fî Qavâ'id Ehli's-Sunne* (tahk.: Michel Allard), Beyrut 1968, s. 169: هي أفعال الله الخارقة للعادة المستمرة الظاهرة.

[54] bkz.: *age.*, s. 171: .. ويخالف عادته

[55] Esasen *âdet* kelimesinin daha erken kullanımlarının tahlili, bizi *âdet'* in Allah'a izâfesi konusunda daha geri tarihlere götürebilir; msl. bkz.: el-Eş'arî, Ebû Mûsâ, *Kitâbu'l-Luma'*, Beyrut 1953, s. 57: ... ولو أجري الله تعالي العادة أن يخلق القدرة عليها. ; ayrıca bkz.: Mekkî, v.235-b.

alışılagelen anlamları paralelinde çağrışımlara yol açmış olmasıdır. Kelimenin bu yeni terkibe girmesinde, günlük konuşma dilindeki anlamlarının ötesinde, "tabiat kanunları" olarak belirlenen felsefî anlamın rol oynamış olduğu, açıktır.

Özellikle Gazzâlî (450-505/1059-1111) ve sonrası dönemde *'âdetullah* ın tam anlamıyla *sunnetullah* ın eşanlamlısı durumuna geldiğini biliyoruz[56]. Ancak, açık olmamakla birlikte; meselâ Cuveynî'nin, *'âdetullah* dediği olgunun değişmezliğini eksen alan tartışmalara girmiş olması[57], bu ifadenin daha başından *sunnetullah* ile eşanlamlı kullanılmakta olduğunu düşündürmektedir.

İslam düşünce tarihinde en yoğun tartışmalardan birine konu olan *mu'cize* probleminin Müslümanları'n gündemine girmesiyle, sözünü ettiğimiz eşanlamlılığın ortaya çıkmasının aynı zamana tekabül etmesi, kanaatimizce üzerinde durulması gereken bir noktadır. Tabiat kanunlarının *'âdetullah* olarak isimlendirilmesi, onları Kur'an'ın *sunnetullah* ın değişmeyeceğine dair beyanlarının teminatı altına almış oluyordu. Bunun zorunlu bir sonucu olarak Müslüman düşünürler, bir yanda Allah'ın değişmez âdeti (*sunnetullah*), bir yanda bu âdete (tabiat kanunları) aykırı oluşum gösteren mucizeler arasında bir tercihte bulunma; ya da –bizce asıl itibarıyla uzlaşmaz nitelikteki– bu iki olgu arasında bir uz-

56 bkz.: İbn Ruşd, Muhammed b. Ahmed (ö:h.591), *Tehâfutu't-Tehâfut* (neşr. M. Bouyges), s. 523; en-Nâblûsî (ö:m.1731), *Reddu'l-Câhil ilâ's-Savâb fî Cevâz İdâfeti't-Te'sîr ilâ'l-Esbâb* (yazma), Esad Ef.-3606-2, v. 4-b; Râzî XXV. 213; Akşemseddin, Mehmed b. Hamza, *Hall-i Müşkilât* (yazma), Millet-260, v. 31-b.

57 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Dağ, Mehmet, "İmam El-Harameyn El-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *19 Mayıs ÜİFD.*, Sayı: 2, s. 40 vd.

laşma zemini arama durumuyla karşı karşıya gelmiş oluyorlardı.

'Sünnetullah' terimi, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, bu kez de Müslümanlar'ın pozitivizmle tanışmasıyla yeniden güncellik kazanıyordu. Evrenin birtakım kanunlara göre işlediği fikrinin Kur'an'a aykırı olmadığı, aksine Kur'an'ın evreni düzenli bir yapı olarak takdim ettiği gibi söylemlerin ön plana çıkarıldığı bu dönemde, değişmezliği vurgulanan bir kanuniyetten sözeden bu terim, yine **tabiat kanunları** anlamında kavramlaştırılıyordu[58].

Ancak XX. yüzyıl içerisinde ve belki kısmen de XIX. yüzyıl sonlarında, 'sünnetullah' terimine yüklenen anlam, düşünce hayatındaki değişikliklere bağlı olarak değişim gösteriyor ve bu kez, terimimizin fizik alandan çok, sosyal alanda geçerli bir kanuniyeti ifade ettiği kanaati kendini gösteriyordu[59] Bu ani dönüşün temelinde de hiç şüphesiz, daha önceki anlam kaymalarında olduğu gibi pek çok etken yatmaktaydı. Bütün bu etkenleri burada etraflıca ele alma imkanımız yok. Ancak şu kadar var ki, bu âmiller İslam dünyasındaki –deyim yerindeyse– **uyanışa** bağlanabilecek niteliktedir. Bu dahilî farktörün yanısıra, gerek fizik kanun

[58] Örnek olarak bkz.: Mûsâ Cârullah Bigi (ö:m.1949), *Kitâbu's-Sunne*, Phobal 1945, s. 5-6; Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları*, İstanbul 1340-1343, s. 35; İzmirli İsmâil Hakkı (ö:m.1946), *Yeni İlm-i Kelam* (haz.: Sabri Hizmetli), Ankara, 1981, s. 165; Abduh, Muhammed (ö:m.1905), *Tevhid Risalesi* (terc.: Sabri Hizmetli), Ankara 1986, s. 207-208.

[59] Örnek olarak bkz.: Abduh, *age.*, s. 157, Fazlur Rahman, *İslamiyet ve İktisadî Adalet Meselesi* (terc. Y. Ziya Kavakçı), Erzurum 1976, s. 15; 'Arcûn, Muhammed es-Sâdıq, *Sunenullah fî'l-Muctema' min Hılâli'l-Qur'ân*, 1984, y.y., s. 11.

anlayışındaki köklü devrim[60], gerekse sosyolojinin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte, sosyal olayların da kanuniyeti bulunduğu fikrinin billurlaşması da haricî birer faktör olarak düşünülebilir.

Sonuç olarak, son yüzyılda 'sünnetullah' kavramının kur'anî bağlamına daha yakın bir anlam kazanmış olması, Müslüman düşünürlerin İslam dünyasının içinde bulunduğu olumsuz durumun çözümünü biraz da ahlâk alanında arama gereği duymuş olmalarının bir sonucu, değilse bir göstergesidir.

Bununla birlikte bu son dönemin, kavrama yüklenen anlamlar bakımından en mozaik dönem olduğunu söylemek, sanırız gerçeği saptırmak olmaz. Zira bu dönemde, en son sözünü ettiğimiz bakış açısına sahip olanların yanında, 'sünnetullah'ın hâlâ tabiat kanunlarının Kur'an'daki ismi olduğunu söyleyenler[61], hatta terimi gelişigüzel anlamlarda kullananlar[62] da yok değildir.

60 Mekanist âlem anlayışının gerilemesine yol açan gelişmeler ve doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak bkz.: Poincare, Henry, *Son Düşünceler* (terc. H.R. Atademir, S. Ölçen), İstanbul 1986, s. 20; Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1984, s. 63; Kuyaş, Nilüfer, "Önsöz", *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, T.S. Kuhn, (terc.: Nilüfer Kuyaş), İstanbul 1982, s. 11-12.

61 Örnek olarak bkz.: Sıddıkî, Muhammed, *Bilimin İslamî Temelleri* (terc.: Recep Şentürk), İstanbul 1983, s. 74-75; Beheşti, M.H.- Bahonar, C., *İnsan ve Tarih* (terc. Ahmet Erdinç), İstanbul 1989, s. 32-33; el-Ğamrâvî, M. Ahmed, *Fî Sunenillâhi'l-Kevniyye*, 1936, y.y.; Halîl, Muhammed Reşad, *el-Menhecu'l-İslâmî li Dirâseti't-Târîh*, Riyad 1983, s. 101.

62 Örnek olarak bkz.: Karlıga, Bekir, "Önsöz", *Kur'an'ı Anlamak*, Mevdudî,(terc. Bekir Karlıga), s.11-12; Öztürk, Y. Nuri, *İşte İslam*, İstanbul 1989, s.12,17-18,41-42; İktibas, "Kavramlar: Sünnetullah", *İktibas*, Nisan 1987, s. 6-7.

Burada üzerinde durulması gereken nokta, bu alt bölümde vermeye çalıştığımız bütün kullanımlarda Kur'an'a –açıktan veya zımnen– atıfta bulunuluyor olmasıdır. Bu atıfların anlamı, kullanılan kavramların Kur'an'da geçen *sunnetullah* ile aynı olduğunu ihsas etmektir. Dolayısıyla Kur'an'dan bağımsız bir kavram değil, bir Kur'an ifadesinin kavramlaştırılması söz konusudur. *Sunnetullah* ifadesi kavramlaştıktan sonra ise, Kur'an metnindeki bağlamı ne olursa olsun, sabit bir anlam ifade edecektir. Bugün bu anlamın oldukça yaygın bir biçimde tabiat kanunları olarak belirlendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

II. BÖLÜM

SUNNETULLAH'IN KONUSU

A. SÜNNETULLAH KAVRAMI(!) İÇİN ÖNERİLEN KANUNİYET ALANLARI

'Sünnetullah' kavramının bugüne kadar İslam kültüründe kazandığı anlam farklılıklarını genel bir çerçevede ele aldık. Eldeki çalışmanın en önemli bölümü sayılabilecek bu bölümde ise, özetle Kur'an'ın *sunnetullah* olarak ifade ettiği yasaların hangi alanda işlediğini belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle *sunnetullah*'ın konusu olarak ön görülen tabiî ve tarihsel (manevî) varlık alanlarına Kur'an'ın bakışını, ilgili yönleriyle incelemek gerekmektedir.

1. Tabiî Varlık Alanı

Kur'an'a göre kâinatın yaratcısı, sonsuz ilim, kudret ve hikmet sahibi Allah'tır. Yaratma ona aittir[1]. Allah'ın yaratması, Kur'an'da ayrıntılarıyla ele alınan bir konu değildir. Kur'an'ın bu hususta sık sık tekrarladığı tek nokta, Allah'ın bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona 'ol!..' demesinin yeterli olduğudur[2]. Allah'ın yaratma gücünü ifade etmeyi amaçlayan Kur'an ifadeleri, İslam düşünce tarihinde, yaratma sürecini

[1] 7.A'râf/54.

[2] 2.Bakara/117; 3.Âl-i İmrân/47,59; 6.En'âm/73; 40.Mü'min(Gâfir)/68 vb.

anlatan açıklamalar olarak değerlendirilmek suretiyle anlaşılması güç metinler haline getirilmiştir[3]. Bunun sebebi, Allah'ın yaratma gücünün bu şekilde vurgulanmasının arkaplanındaki sosyo-kültürel ortamın gözardı edilmesidir. Dikkat edildiğinde, bu pasajlarda aynı zamanda yeniden dirilmeye yönelik itirazlara da cevap verilmekte olduğu görülecektir:

> Ölen kimseyi Allah'ın yeniden diriltemeyeceği konusunda olanca güçleriyle Allah üzerine yemin ederler. Bir şeyin olmasını dilediğimizde sözümüz sadece ona 'ol!...' dememizdir; hemen oluverir (16.Nahl/38-40; ayrıca bkz. 36.Yâ-sîn/ 77-79).

Kur'an'ın yaratma konusundaki pasajlarının en önemli hedefi, Allah'ın yaratma gücünü en yalın şekliyle ortaya koymaktır. Onun, yaratma sürecini anlatma gibi bir kaygısı olduğunu söyleyemeyiz.

Evrenin yaratıcısının mutlak ilim, kudret ve hikmet sahibi oluşu, her şeyden önce onun anlamlı olmasını gerektirir. Nitekim, Kur'an'a göre tabiat hem tümel, hem de tikel anlamda **nedensel**dir. Yani hem yaratmanın gaî bir sebebi vardır, hem de bizzat tabiatın kendisi nedenselliğe sahnedir[4]. Koskoca evrenin gayesiz yaratılmış olması, Kur'an'ın Allah fikri ile bağdaşmaz görünmektedir:

> Biz gökleri, yeri ve bu ikisinin arasındakileri eğlenmek için yaratmadık. Eğlence dileseydik, kendi katımızda bir eğlence edinirdik; şayet dileyecek olsaydık!.. (21.Enbiya/

[3] msl.bkz.: Râzî IV.26-27

[4] krş.: Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 48-66.

16-17; ayrıca bkz.: 3.Âl-i İmrân/191; 38.Sad/27; 44.Duhan/38).

Yaratma, Allah katında kalan bir eğlenceden ibaret olmadığına göre, yaratmaya anlam kazandıran Allah'ın dışında bir sebep bulunmalıydı. Bu sebebin Kur'an'da **insan** olarak belirlendiği görmekteyiz[5].

Henüz insanlığın ulaşmadığı ve belki hiç ulaşamayacağı parçalarıyla bütün bir evrenin insan içinliği ne israf, ne de insanın abartılmasıdır. Evrenin insan içinliğinin anlamı, insanın yaşamasına elverişli bir dünyanın varoluşunda, evrendeki her bir cüzün ihmal edilemez rolü bulunduğudur. O halde bu durum, evrende insan dışında sorumlu yaratıklar bulunmasını ilke olarak engellemez. Öte yandan, kendisi de yaratılmış olması itibarıyla insan bu gaî sebepler zincirinin son halkası değildir. Evrenin niçinliğinin cevabı, insanın niçinliğinde aranmalıdır:

> Ben, insanları ve cinleri bana kulluk etmelerinden başka bir şey için yaratmadım. (51.Zariyât/57; ayrıca bkz: 23.Mü'minûn 115)

Kulluğun anlamı üzerinde ileride duracağız[6] Burada dikkat çekilmek istenen nokta, insana gösterilen **kulluk** hedefiyle, kâinatın bir anlam bulmuş olmasıdır. Kur'an'ın tabiata sadece ahlâkî açıdan yaklaştığını gösteren bu durum, fizik alanı konu alan bütün pasajlar için geçerlidir.

Kur'an'a göre fizik âlemde bir nizam vardır[7]. Kur'an'da

[5] 2.Bakara/29; 45.Casiye/13.
[6] bkz.: s. 62
[7] 67.Mülk/3-4; 36.Yâ-sîn/38-40; 27.Neml/88 vd.

nizam fikri, yaratıcının birliğine bağlanmıştır[8]. Bu düzen, yaratmayla birlikte her şeye hareket kanunlarının ve potansiyel güçlerinin dikte ettirilmesiyle kurulmuştur[9]. Makro âlemden[10], mikro âleme[11]; canlı âlemden[12], cansız âleme kadar evrendeki her yaratılmış varlığa kanuniyet, yaratılışta konmuştur.

Kur'an bir yandan, âlemde bir nizamın varlığından söz ederken, öte yandan bunun mutlak bir mekanizm olmadığını hatırlatır. Evet, kâinat muayyen kanunlara göre işlemektedir, ancak bu işleyişinde aslâ Allah'tan bağımsız değildir. O, dilediği takdirde mevcut düzeni bozmaya da güç yetirir[13]. Kur'an'ın bu tavrının nedeni, insanlığın nedenselliğe olan güvenini sarsmak olamaz, çünkü insanın dünya hayatını sürdürebilmesi için, güvenini kazanmış bir nedenselliğe ihtiyacı vardır. Gerek tabiatın kendisi, gerekse şimdiye kadar işaret ettiğimiz ayetler, insana bu itimadı yeterince telkin etmektedir. O halde, evrendeki nedenselliğin mutlak olmadığını beyan etmenin başka bir sebebi olmalıdır. Bu sebep, esasen hikmet sahibi bir müdebbiri göstermesi gereken nedenselliğin, Allah'ı örter duruma gelebilmesidir.

Bu duruma göre, tabiatta hâkim olan nedensellik, tabiatın insanın hizmetine sunulmuş olmasının bir sonucu oldu-

8 bkz.: Aydın, Mehmet, "İslâm'a Göre İlim", *DEÜİFD.*, sayı: 3, İzmir 1986, s. 5-6.

9 «(Herşeyi) yaratıp, biçim veren ve (ona) ölçüsünü koyup, yolunu gösteren yüce Rabbinin adını tesbih et» 87.A'lâ/1-3.

10 36.Yâ-sîn/38-40.

11 77.Mürselât/20-23.

12 16.Nahl/68

13 25.Furkân/45-46; 28.Kasas/71-72; 42.Şûrâ/33.

ğu gibi, aynı zamanda insanın imtihanında iki zıt işlevi yerine getirebilen en temel unsurlardan biridir. Potansiyeli ötesinde gerçek bir ahlâkî işlevi olmayan nedenselliğin oynayacağı rolü, onu müşahede eden insan belirleyecektir. Kur'an'a göre, aklını kullanan insan için, varlık âlemi üzerinde düşünmek, Allah'ın varlığını bulmasına yeterlidir. İnsanın hem iç yapısı, hem de içinde yer aldığı dış âlem, Allah'ın varlığının delilleriyle doludur[14]. Varoluş bakımından insan da Kur'an'ın *âfâq* dediği dış âlemin bir parçasıdır. Hatta bir bakıma insanın kendi yaratılış tarzı, makro âlemin bir prototipi sayılabilir[15].

Tabiatın bütün parçaları ve olayları üzerinde düşünmeye çağıran Kur'an ayetlerindeki ısrarın sebebi, işleyen çarkın, Allah'ın varlığını göstermeye yeterli oluşudur. Ancak insan, nedensellik onun aleyhine işleyip de başı darda kaldığında Allah'ı hatırlar[16]. Bu ise samimi olmayan bir yakınlaşmadır ve işler normale döner dönmez insan O'nu unutmakta gecikmeyecektir[17] Bu tip insanlar için ancak düzenin bozulması Allah'ın varlığına delil olacağından, onlar inanmak için hep mucize peşindedirler[18]. Oysa ki, tarih içinde kendilerine verilen mucizeden dolayı inananlar çok az olmuştur[19]

[14] «Onlara hem dış dünyadaki (*âfâq*), hem de kendilerindeki alâmetlerimizi göstereceğiz...» 41.Fussilet/53.

[15] 30.Rûm/8.

[16] 10.Yûnus/22-23; 24.Nûr/39; 29. Ankebût/65.

[17] 11.Hûd/9-10.

[18] 17.İsrâ/90-93; 43. Zuhruf/53.

[19] «Bizim (istedikleri) mucizeleri vermemize engel olan, daha öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır...» 17.İsrâ/59; ayrıca bkz.: 43.Zuhruf/46-48

Nedenselliğin bir diğer sonucu da, insanın evrenin işleyiş tarzını kavramasına imkan vermesidir[20]. Çünkü insan eşyayı algılama gücüne sahip kılınmıştır. İnsanın bilgi edinebilme gücü, ona verilen emanetle ve yüklendiği kulluk göreviyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. O, yeryüzünde Allah'ı temsil etme liyakatını bu ayrıcalıklı gücüyle kesbetmiştir[21]. Kur'an'ın fizik alandan bahsederken sadece ahlâkı ön planda tutup, işleyiş kanunlarını öğretmeye karşı ilgisiz kalışının sebebi de, insanın tabiatı algılama konusundaki bu potansiyel yeterliliğidir.

Kur'an, özellikle Gazzâlî (ö.505/1111) sonrasında yaygınlaşan[22] ve günümüzde de varlığını sürdüren[23] **ilmî tefsir** anlayışını benimseyenlerin dediği gibi, fizik alanın işleyişini öğretmeyi de hedeflemiş olsaydı, ilk Müslümanların çektikleri pek çok sıkıntıyı açıklamak oldukça zor olurdu. Unutul-

20 krş.: Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 226: «Alemin yaratılmış olması onun mümkün olduğunu, bu da âlemin bir mümkün olarak tecrübî yolla algılanabileceğini gösterir».

21 2.Bakara/30-33.

22 Gazzâlî bu konuya hem *İhyâ*'da hem de *Cevâhiru'l-Qur'ân*'da temas etmekte ve Kur'an'ın içerdiği ilimler arasında tıp, astronomi, astroloji, biyoloji, anatomi, sihir, tılsım vs.'yi saymaktadır, bkz.: *Cevâhiru'l-Qur'ân*, Mısır 1329, s. 28-30. Suyûtî, Ebû'l-Fadl el-Mursî (ö.655/1257)'yi de bu ekolün teorisyenlerinden gösterir ve kendisi de aynı kanaati paylaşır, *el-İtqân* II. 160-166.

23 XIX. yüzyılda pozitivizmle birlikte yeniden gündeme gelen, ilmî tefsir anlaşıyının eser vermiş önemli temsilcileri arasında el-İskenderânî (ö.1888), el-Kevâkibî (ö.1902), Tantavî Cevherî (ö.1935) vb. sayılabilir. Son yıllarda Türkiye'de de bu anlayışla kaleme alınan eserler görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 423-466; Akdemir, Salih, "İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve 19 Rakamı Üzerine", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, M.A. Draz, Ankara, 1983, s. x-xxxiii.

mamalıdır ki, Müslümanlar bir savunma tekniği olarak hendek kazmayı bile İranlı Selman'dan öğrenmişlerdi. Kanaatimizce risâlet ve vahy gibi evrensel nitelikli olgulara, tarihin belli bir döneminde ön plana çıkan ârızî faziletleri hedef kılmak, en azından Kur'an'ın sevk ettiği bir anlayış olarak takdim edilmemesi gereken lüks bir yaklaşımdır.

Hz. Peygamber'e ayın neden şekil değiştirdiği sorulduğunda Kur'an'ın cevâbı şu olmuştu;

> Onlar, insanlar ve Hacc vakitleri için zaman ölçüsüdür (2.Bakara/189).

Tamamen aydaki şekil değişikliklerinin o zamanki pratik yararını ön plana çıkaran bu cevapta, soruda sezilen bilimsel meraka iltifat dahi edilmiyor. Çünkü Kur'an için önemli olan pratiktir. Fazlur Rahman, bir adım daha ileri giderek Kur'an'da Allah'tan söz edilirken bile durumun farklı olmadığını söylemektedir[24].

İnsanın tabiat bilgisi konusunda vahye olan ihtiyacı, bu bilginin nasıl elde edileceği değil, 'nasıl' ve 'ne için' kullanılacağı noktasında açığa çıkmaktadır. Kur'an'ın, tabiatın anlaşılması konusunda insana yardımcı olmaya yanaşmamasını, onun bilime bakışındaki negatifliğin göstergesi kabul etmek, şüphesiz büyük haksızlık olur. Benzer bir haksızlık da, Kur'an'ın bilime ne kadar olumlu baktığını gösterebilmek için, onun ilk emrinin 'oku!..' olduğunu söylemek, düşünmeyi emreden ayetlerin dökümünü vermek veya Kur'an'daki *'ilm* kökenli kelimelerin sayımını yapmaktır. Çünkü

[24] Fazlur Rahman, "The Qoranic Concept of God, The Universe and Man", s:1.

Kur'an'ın bu konudaki tavrı oldukça nettir ve nötr bir tavırdır.

> Kur'an *'ilm* kelimesine çok sık yer vermekte ve bu kelimeyi *zann* (sanı) kelimesine zıt anlamda kullanmaktadır. Kureyşliler bu anlamda *zann'* la hareket etmekle suçlandılar. *'İlm* ise Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla verilen şeydi. Kur'an başka bilgi türlerine de *'ilm* demektedir. Dâvûd'un zırh ilmi, Hârût ve Mârût'un sihir ilmi (...) Burada kötü olan *'ilm* değil, onun kötüye kullanılmasıdır.[25]

Çağdaş dünyanın tabiatı algılama ve ona hükmetme biçimi bu açıdan sorgulanacak olursa, ortaya iyimser bir manzara koymak zor görünmektedir[26] Atom bombasının kullanılması ve ozon tabakasının tahrip edilmesiyle örneklendirilebilecek, insan varlığını tehdid eden sonuçları doğurabilen bir bilim anlayışını Kur'an'ın onaylaması düşünülemez. Bu olumsuzlukların yanısıra, hayatı kolaylaştıran **demir melekleri** üretmiş olması, Kur'an nezdinde modern bilim için yeterli bir mazeret sayılamaz. Kur'an, benzer fenomenleri "geçici köpükler" olarak nitelemekte ve temelde, üretilen şeyin insanlığa yararlı mı, zararlı mı olduğunun sorulması gereğini vurgulamaktadır:

> O, gökten su indirdi ve nehir yatakları (bu suyla) dolup taştı. Sel, üste çıkan köpüğü alıp götürdü. Hani bir süs eşyası veya gereç yapmak için ateşte erittiğiniz şeylerde de böyle bir köpük vardır. Allah, hakk ile bâtılı böyle

[25] Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, V (1988), sayı: 1.

[26] Bu konuda bkz.: Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arka-planı*, İstanbul 1985, s. 28-30.

örnek verir; işte bu köpük atık olarak gider; insanlara yararlı olan ise yeryüzünde kalır... (13.Ra'd/17)

Kur'an'ın kullandığı **yarar** ve **zarar** kavramlarının içeriğini belirleyebilmek, Kur'an'ın insan anlayışını kavramaya bağlıdır. Kanaatimizce Kur'an bu konuda da *fıtrat'*ı ölçüt almaktadır.

Sonuç olarak Kur'an, tabiî varlık alanını, bir başka ifadeyle tabiatı, kendisi için belirlenen ilâhî gayeleri gerçekleştirebilmesi için insanlığın emrine verilmiş bir imkân (*ni'met*) olarak takdim etmektedir. İnsan, yaşamı boyunca zorunlu olarak tabiatla sürekli bir ilişki içerisindedir. Bu ilişkide taraflardan birisinin (tabiat) hareket kanunları tamamen Allah tarafından dikte edildiği halde, ilişkinin öbür tarafında yer alan insan belli ölçüde otonomluğu haizdir. Esasen insan fizik varlığı ile tabiatın diğer elemanlarından farksızdır. Onun tabiatla ilişkisinde beliren farklılaşmanın odağını oluşturan otonomluğu ise, onun ahlâkî bir varlık olması sonucunu doğurmaktadır. İşte insanın fizik alandan farklı ilkeleri bulunan bu ahlâkî boyutu, tarih alanının konusudur. Zira insanın irade sahibi bir varlık olarak ortaya çıkardığı eylemleri tarihi oluşturur. Bu durumda tarih, insanın bulunduğu yerde vardır.

2. Tarihsel (Manevî) Varlık Alanı

Tarih derken elbette "geride bırakılan-geçmişte kalan" anlamını kastediyor değiliz. Tarih alanı her şeyden önce tabiî varlık alanının dışında kalan alandır[27]. Bu itibarla, tarih-

[27] bkz.: Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1988, s. 158 vd.

çilerin ele aldığı ve kayda değer gördüğü her olay tarih alanına girmez. Tarih kitaplarında önemli felaketler, kazalar veya önemli şahsiyetlerin doğumları, ölümleri vb. ihtimamla ele alınan konular arasındadır. Oysa, bütün bu olayları belirleyen faktörler fiziksel faktörlerdir. Meselâ bir ölüm hâdisesi bütün ayrıntılarına kadar incelendiğinde bu gerçek kendini gösterir.

Tarihçilerin bu tür olayları kaydetmeye gösterdikleri özen, hiç şüphesiz, sebep oldukları değişmelerden dolayı kazandıkları önemden kaynaklanmaktadır. Bu tür olayların tarihin gelişmesinde önemli etkileri bulunduğunu reddetmemekle birlikte, söylemek istediğimiz; bunların tarih kanunlarınca belirlenmediğidir. Tarih kanunlarınca belirlenmeyen olaylar ise tarih alanının dışında kalır. Öğretici olması itibarıyla, bu noktada, M. Bakır es-Sadr'ın, tarih yasalarının kontrolündeki olayları diğerlerinden ayırırken verdiği örneği aktarmak, sanırız yerinde olacaktır:

> «Meselâ Ebû Talib ile Hz. Hatice'nin belli bir senede vefât etmeleri önemli bir tarihî hâdisedir. Tarihçilerin kayıtları ve tescili kapsamına girer. Hatta bundan da ötesi, tarihte büyük bir önemi olan bir hâdisedir. Tarihte pek çok etkileri olmuştur. Fakat bu hâdiselere hiç bir zaman tarihi yasalar hükmetmez. Bu olaylara hayat kanunları hükmeder...»[28]

Aslında (fizik alanının konusu olan) insanın ölümü ile, (tarih alanının konusu olan) toplumun ölümü arasında, or-

[28] es-Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu* (terc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1987, s. 78.

ganizmacı sosyologların hareket noktasını teşkil eden temel bir benzerlik vardır. O da, her birini tayin eden yasanın ifade biçimindeki benzerliktir. İnsanın ölümünü belirleyen yasa, "A grubundaki şartlar teşekkül ettiğinde insan bedeni hayatiyetini yitirir" şeklinde; toplumun ölümünü belirleyen yasa da "B grubundaki şartlar tahakkuk ettiğinde toplum yok olur" şeklinde birer şartlı önerme olarak ifade edilebilir. Şimdi, insan hayatı söz konusu olduğunda, A grubundaki şartlardan büyük bir kısmı önüne geçilebilir niteliktedir. İnsanların sağlıklarını korumaya çalışmaları bu bilincin sonucudur. Ancak, ölümü gerektiren sebepler arasında, determinist karakter taşıyan faktörler de vardır ki, bunların önüne geçmek insan için imkân dahilinde değildir. **İhtiyarlama** bu türden bir faktördür ve temelinde, "zaman geçtikçe canlı organizmalar yaşlanırlar" önermesinin ifade ettiği determinist bir yasa vardır. Zamanın ilerlemesine engel olunmadıkça ihtiyarlık önlenemeyecek, ihtiyarlığın önü alınmadıkça da ölüm kaçınılmaz olacaktır.

Herkes ölümü tadacaktır (3.Âl-i İmrân/185; 21.Enbiyâ/35; 29.Ankebut/57).

Aynı durumu, toplumun ölümünü gerektiren faktörlerde görmek mümkün değildir. Kur'an, "zaman geçtikçe toplumlar mutlaka çürürler" türünden, sosyal değişmenin yönünü belirleyen herhangi bir yasa kabul etmemektedir. Esasen, ontolojik olarak toplumların seyrinin yönünü ve niteliğini belirleyen yasalar bulunduğu fikri, K. Popper'ın ifadesiyle; «geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen işlerin "Doğa Yasaları"na atfedilmesi yönündeki genel eğilimden kaynaklanan

tipik bir XIX. yüzyıl yanılgısıdır.[29] Dolayısıyla, toplumun ölümünü belirleyen faktörlerin hepsi de önlenebilir niteliktedir. Kur'an'ın tarihe bakışındaki en temel öncül budur ve Kur'an'da insana biçilen görev bununla anlam kazanmaktadır.

İşte bizim tarih alanından kasdımız, önceden belirlenmiş (*pre-determined*) olmayan, fakat insanlığın tavrının belirlediği olaylar alanıdır. Fizik alanından farklı olarak tarih alanının söz konusu **insana aitliği**, Kur'an'ın bu alanları ele alışındaki farklılığın da en önemli sebebidir. Tarih alanının, müstakil bir alan olarak hangi tür olayları kapsadığının belirlenmesinden sonraki en önemli sorunu, tarihte yasa'nın söz konusu olup olmadığıdır.

Sosyal disiplinlerde –tabiî ilimlere bakarak geç sayılabilecek bir dönem olmakla birlikte– kanuniyet anlayışına açıkça yer verdiği bilinen en eski düşünür İbn Haldun (ö:h.808) olarak kabul edilebilir.[30] Bu fikir XIX. yüzyıl düşünürlerinden Auguste Comte'da sosyal determinizm boyutuna ulaş-

[29] bkz.: Popper, Karl R., "Toplumbilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Bryan Magee (terc. Mete Tunçay), İstanbul 1982, s. 140-141.

[30] "Her ne kadar, İbn Haldun toplumbilim kavramını (*'ilm el-'Umrân*) yaklaşık olarak 1377 yılında ortaya koymuşsa da, günümüzde modern sosyolojinin köklerini İbn Haldun'dan 450 yıl sonra doğmuş bulunan Fransız filozofu Auguste Comte'un (1798-1857) çalışmalarında aramak gelenekselleşmiştir. Batı'da İbn Haldun'u ilk keşfedenler sosyologlar değilse de –örneğin Toynbee (1934) ve Rosenthal (1958)– (....) modern sosyoloji epistemolojik açıdan Comte'dan daha çok İbn Haldun'a yakındır"; İlyas Bâ-Yunus-Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi* (terc. Rıdvan Kaya) İstanbul 1986, s. 19.

mıştır[31]. Şüphesiz Comte'un geldiği bu noktada, fizik bilimlerinde hâkim mekanist anlayışın etkisi altında, tarihsel alan ile fizik alan arasında görmek istediği bire-birlik örtüşmenin rolü büyük olmuştur. Ona göre toplumun hali bütün ayrıntılarıyla biliniyorsa, istikbalin herhangi bir anındaki durumu, suyun 100 C°'ye ulaştığında kaynayacağının bilinmesiyle aynı kesinlik derecesinde tahmin edilebilir[32].

Sosyal değişmenin yasaları bulunduğu fikri Comte'a özgü bir fikir değildi hiç şüphesiz... Gerek selefleri gerekse halefleri arasında, tarihin belli kanunlara göre seyrettiği paradigmasına değişik düzeylerde bağlı bulunan düşünürler ve sosyologlar vardır.

XX. yüzyılın başlarında fizik bilimlerindeki mekanist anlayışın E. Boutroux (1845-1921) ve H. Bergson gibi birtakım ilim adamları tarafından sorgulanması sonucunda geçirdiği sarsıntıdan sosyal determinizm de payına düşeni almıştı. Bu-

31 bkz.: Erman, Peyami, "Giriş", *Pozitivizm İlmihali*, A.Comte (terc. P.Erman), İstanbul 1986, s. XII vd.

32 bkz.: Appelbaum, Richard P., *Toplumsal Değişim Kuramları* (Çev. Türker Alkan), Ankara, t.y.: «Comte, toplumu kabaca biyolojik organizmaya benzetti. (...) Her ne kadar Comte, bu benzetmeyi çok aşırı sınırlara kadar zorlamanın doğru olmayacağını belirttiyse de, kendisi yaşayan organizmanın anatomik olarak elemanlara, liflere ve organlara ayrılabileceğini, "toplumsal organizmanın gerçek elemanlar ya da hücreler olan ailelerden oluştuğunu, bunu ise, liflerin yerine geçen sınıfların ya da kastların izlendiğini ve son olarak da gerçek organlar olan kentlerin ve toplulukların (komünlerin) geldiğini", belirttiği zaman çok çarpıcı bazı koşutluklar bulmuş oluyordu». Ayrıca bkz.: Gurvitch, Georges, *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans* (terc. N. Şazi Kösemihal), İstanbul 1958, s. 13.

nunla birlikte gerek fizik, gerekse sosyal alanda evrensel geçerliliği haiz herhangi bir yasadan söz edilemeyeceğini ileri sürerek yasa fikrine en ciddi eleştirilerden birini Karl R. Popper getiriyordu. Popper'in tenkidinin temelinde, onun bilim felsefesinin de temelini oluşturan **yanlışlama** ilkesi yatmaktaydı[33] Ona göre, fizik yasalarının geçmişte geçerli olduklarının anlaşılmış olması, mantıken, gelecekte de geçerli olmaya devam edecekleri anlamına gelmez. Bilim, tabiatın düzenliliğini varsaymaktadır, oysa bu varsayımı **gözlem** yoluyla ispatlamanın yolu yoktur. Çünkü gelecek olayları gözlemleyemeyiz[34].

Düşünce tarihinden çıkarmaya çalıştığımız bu kısa panoramadan sonra Kur'an'a dönecek olursak, –ileriki bölümlerde genişçe üzerinde durmak üzere– burada Kur'an'ın, tarihte geçerli birtakım kanunlar bulunduğunu kabul ettiğini söylemekle yetineceğiz.

Sonuç olarak Kur'an'ın tabiî ve tarihsel varlık alanlarını; ilkeleri, kanunları ve işleyişleri birbirinden bağımsız iki ayrı alan olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bu farkın en temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir;

a) İnsanın bu iki alana katılım biçimi farklıdır. İnsan fizik alana, belirlenmiş bir yaşama biçimi bulunan bedeni ile katılırken, tarih alanına hür iradesinin tayin ettiği eylemleri ile iştirak etmektedir.

[33] Popper'in bilimin ilerleyişi hakkındaki görüşünün, dolayısıyla yanlışlama metodunun çok kısa bir özeti için bkz.: Magee, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (terc. Mete Tunçay), İstanbul 1982, s. 22-23.

[34] bkz.: *age.*, s. 19.

b) İnsanın bu iki alanı kavrama imkanı farklıdır. İnsan zihni, tabiatın kanunlarını kavrama yeteneğine sahiptir. Aynı şey tarih için de geçerli olmakla birlikte, tarihin –mutlak anlamda olmasa da– gaybî bir boyutu vardır. Bu durum insanın tarih konusunda bilinçlenebilmesi için haricî bir katkıya ihtiyacını açığa çıkarmaktadır.

Bu iki temel fark, Kur'an'ın söz konusu iki alanı ele alış biçimini de farklı kılmaktadır. İnsanın tabiî varlık alanına katılımı hiç bir tehlike unsuru taşımamaktadır. Çünkü bu katılımda istemli eylemler yer almaz. Risk, iradenin olduğu yerde söz konusudur. İnsanın her iradî eylemi potansiyel olarak risk içermektedir. Bu da onun iradî eylemleri, yani tarih alanına katılımı konusunda uyarılmasını gerektirmektedir. Kur'an-ın bütün mesajı insanın bu iradî eylemleriyle oluşturacağı yaşamını düzgün bir çizgide tutmaya yöneliktir [35]

Bu yüzdendir ki Kur'an insanlığın ulaşmasını istediği bilimsel / teknolojik bir seviyeyi hedef göstermemektedir. Esasen insanlığın tabiattan az veya çok faydalanıyor olması Kur'an'ın ilgilendiği bir konu da değildir[36]. Onun, bu konuda da tek ilgilendiği, işin ahlâkî boyutu, yani insanlığın tabiatı kullanım biçimidir. Kur'an insanın tabiatı kullanmasını zorunlu görür, ama onu nasıl kullanacağını insanın kendi hür iradesi belirleyeceği için bu noktada işe girer ve birtakım ilkeler koyar:

Yiyiniz, içiniz ama israf etmeyiniz!.. (7.A'râf/31).

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra; *sunnetullah'* ın

[35] 2.Bakara/2; 17.İsrâ/9 vb.
[36] 9.Tevbe/69; 28.Kasas/78; 30.Rûm/9; 35.Fâtır/44.

tabiat kanunlarının Kur'an'daki ismi olarak anlaşılmasının en azından Kur'an'ın tabiî ve tarihsel varlık alanlarını ele alış biçimi ile bağdaşmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu konuda son sözü söylemeden önce, Kur'an'ın bu ifade ile neyi vermek istediğini belirtmemiz gerekmektedir.

B. SUNNETULLAH'IN KONUSU

Kur'an'ın içeriği ile ilgili herhangi bir çalışma yaparken –araştırılan ister bir Kur'an pasajı olsun, isterse Kur'an'ın bir konudaki yaklaşımı olsun–; **a)** bütün olarak Kur'an'ın zeminini teşkil eden durum, **b)** ilgili pasajın / pasajların tarihsel bağlamları ve **c)** incelenen konunun / pasajın Kur'an'ın metinsel bütünlüğü içerisindeki yeri, öncelikle belirlenmeye çalışılmalıdır. Kur'an'ın mahiyetinden kaynaklanan bu ön bilgilenme sürecine, incelenen konuya bağlı olarak yeni maddeler eklenebilir; bizim bir önceki alt başlıkta yapmış olduğumuz gibi...

1. Kur'an Mesajının Arka-planı

a) Yerel Arka-plan: İlk Hitap Çevresi:

Kur'an'ın temel kavramlarının nasıl ele alındığına dikkat edecek olursak, mesajın cahiliyye anlayışı ve hayatından hareketle ortaya konulduğunu müşahede ederiz. «Her şeyden önce o, çağdaş Arap ve Mekke'linin anlayış kavramları ve düşünce biçimleri ile ilgilidir»[37] Dolayısıyla Kur'an mesajının

[37] Watt, Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de* (terc. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 89.

anlaşılabilmesi, onun baz aldığı Arap gerçeğini tanımayı gerektirmektedir. Meselâ Araplar'daki israf ve gösterişten başka bir şey olmayan *muruvvet'* i bilmeden, Kur'an'da cömertliğin neden boş bir iş kabul edildiğini[38] anlayabilmek oldukça güçtür[39]

Aynı durum Kur'an'ın tamamı için geçerlidir. Ancak bu, Kur'an'ın mesajını Hz. Peygamberin çağdaşı Araplarla sınırlı bir çevreye yönelttiği anlamına gelmez. Çünkü o, evrensellik iddiası taşımaktadır ve bunu, şeklin ötesindeki şeylerle ilgilenmek suretiyle gerçekleştirmektedir. Onun ana konusu, tarih boyunca öz itibarıyla değişmeyen fert olarak insan ve insanlardan oluşan toplumdur. Kur'an'a göre zamana ve mekana bağlı olarak değişim gösteren şey şekillerdir; ilişki ağları, üretim-tüketim biçimleri, kurumlar vb.dir. Ama bu fenomenlerin arka-planında, *fıtrat* bakımından değişmeyen insana bağlı olarak aynı karakteri taşıyan değerler yatmaktadır. Bu sebeple, Kur'an'ın ilk hitap çevresindeki hangi kurum ve anlayışlarla mücadele ettiğini bilmeden, onların arkasındaki hangi değer planına itiraz ettiğini anlamak mümkün değildir.

Kur'an, ilk hitap çevresi olarak birinci derecede **Mekke**'yi, ondan sonra Mekke civarındaki diğer yerleşim merkezlerini belirlemektedir:

> Şehirlerin anasını ve çevresinde bulunanları uyarman (...) için biz sana böyle Arapça bir Kur'an vahyettik (42.Şûrâ/7).

Mekke'nin merkez (*ummu'l-qurâ*) olmasının en temel

38 4.Nisâ/38.

39 krş.: Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 133-134.

sebebi Kâbe'nin orada bulunmasıdır. Bu durum, Mekke'yi dinî, siyasî ve ekonomik bakımlardan, Ebrehe'nin saldırısını[40] gerektirecek derecede ön plana çıkarmaktadır. Mekke civarındaki ikinci derecede yerleşim merkezleri de özellikle **Yesrib** ve **Tâif** olmalıdır. Büyük çoğunluğu müşrik Arapların teşkil ettiği, buna mukabil az sayıda da olsa Arap olmayan ve ehl-i kitap unsurların da bulunduğu Mekke'ye nispetle Tâif daha homojen bir yapıya sahiptir ve burada *Saqîf* kabilesi oturmaktadır. Mekke ile ilişkileri bakımından Tâif[41] ten sonra geldiği anlaşılan Yesrib'in esas halkını ise Yemen kökenli iki kabile, *Evs* ve *Hazrec* oluşturmakta ve bunların yanında azımsanamayacak bir ehl-i kitap kitle yer almaktadır. Bu şehir merkezlerinin dışında kalan önemli bir unsur da çölde yaşayan Bedeviler'dir ki, Kur'an bunlara *el-A'râb* demektedir[42].

Kur'an, genel çerçevesini vermeye çalıştığımız bu toplulukların hepsine aynı anda hitap etmemektedir. Bu toplulukların birbiriyle etkileşimi oranında hepsi de vahyin şekillenmesinde sürekli katkı sahibi idi kuşkusuz. Ancak Hz. Peygamber'in Medineliler'le yüzleşmesi ve bilahare Medine'ye göç etmesine kadarki dönem ile ondan sonraki döneme ait vahiylerin ilgilendikleri konular, bu tarihsel değişime bağlı olarak bariz bir şekilde değişmiştir. Hatta daha detaylı bir inceleme, vahyin ilk hitap çevresinin içinde bulunduğu

40 Bu olay Kur'an'da anlatılır; bkz.: 105.Fil/1-5.

41 43.Zuhrûf/31'de geçen iki topluluktan birinin Mekke diğerinin Tâif olduğu söylenmektedir. Arapların bu iki şehri bir arada değerlendirmeleri, bu ikisinin ne denli sıkı ilişki içinde olduklarını gösterir mahiyettedir.

42 9.Tevbe/97, 98, 101; 33.Ahzâb/20; 49.Hucurât/14, 17.

durumdaki her değişimi Kur'an metninden takip etmemizi mümkün kılar.

Bu çerçevede Kur'an, o dönemin dinî durumuna da pek çok atıflarda bulunmaktadır[43]. Ayrıca dönemin ürünü şiirler de dinî yaşantı ve inançlarla ilgili ipuçlarıyla doludur[44]. Bu malzemeler bize, menşei ister Hz. İbrahim'in tebliğinden kalma kırıntılar olsun, isterse çevre faktörü olsun, cahilî Arab'ın 'Allah' fikrine sahip olduğunu gösteriyor[45]. Bununla birlikte Araplar'ın pek çok hurafe ile birleştirdikleri bu 'Allah' fikrinin, ahlâkî ve sosyal yapıları üzerinde etkili olmadığı açıktır. Draz, bu yapıyı Kur'an'dan alıntılarla şöyle özetlemektedir:

> «Yine onların içtimaî ve ahlâkî vaziyetleri de acınacak bir haldeydi. Çünkü onlar kız çocuklarını diri diri gömüyor (6.En'âm/140), fuhuşta bulunuyor (24.Nûr/33), nikâhı haram olan kimselerle zinâ ediyor (4.Nisâ/22-23), kadınlara vermiş oldukları mihri zorla geri alıyor, onlara kerhen varis oluyor (4.Nisâ/19-21), yetimlere zulmediyor (4. Nisâ/127), aç gözlülük gösteriyor, fakirleri ihmal ediyor, zayıf kimseleri de hakir görüyorlardı (89.Fecr/17-20)...»[46].

Kur'an bütün bu olumsuzlukların temelinde, Hz. Peygamber'e karşı koymaları ve âdeta onun söylediklerine ku-

[43] 2.Bakara/75, 146, 253; 5.Mâide/13-14, 41; 10.Yûnus/19 vd.; 21.Enbiyâ/92; 23.Mü'minûn/52.

[44] Cahiliyye dönemine ait aşağıya aldığımız *telbiye* örneği bu konuda oldukça çarpıcıdır; bkz.: İbnu'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed (ö:h.204-206?), *Kitâbu'l-Asnâm* (tahk.: A. Zeki Paşa), Ankara 1969, s. 6:.لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك ، تملكه و ما ملك

[45] bkz.: Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 89.

[46] Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 133.

lak tıkamalarının da sebebi olan taklitçiliğin yatmakta olduğuna dikkat çeker:

> Onlar herhangi bir fenâlık yaptıkları zaman: "Babalarımızı bu yoldak bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler (7.A'râf/28).

Devralınan mirası olduğu gibi, sorgulamaksızın kabul etmek, sadece bu topluma has bir karakter değildi şüphesiz. Daha önce de aynı hataya düşenler olmuştu[47] Sorgulama eksikliği sonucunda içine düşülen bu durumdan tek kurtuluş yolu olarak Araplar'a akıllarını kullanmaları tavsiye ediliyordu[48] Onlardan beklenen sadece devraldıkları mirasın ahlâkî ayıklamasını yaparken değil, kötü olduğunu gördükleri şeyde ısrar ve ondan sakınma arasında tercihte bulunurken de akıllarını devreye sokmalarıydı.

> «"Çölün başıboş çocukları" denilen bu insanların da kişisel olsun, aşireti alâkalandırsın, herhangi bir eylemin, standarda vurup doğruluğuna yahut yanlışlığına, iyi ya da kötü oluşuna hükmedebilmelerini temin eden kılı kırk yarar davranış kuralları vardı. Ancak, "iyi" ve "kötü"sü, "doğru" ve "yanlış"ı tutarlı, nazarî bir temelden yoksun idi. Bu görüşlerini haklı gösterebilecek "iyidir, çünkü iyidir işte !.." gibi yararsız bir kısır döngüye indirgenmesi mümkün bir ölçüte sahiptiler»[49].

Bu mantık, hayatın hemen her cephesinde işlerlik kazan-

[47] 10.Yûnus/78; 21.Enbiyâ/53; 26.Şu'arâ/74.

[48] 2.Bakara/180; 21.Enbiyâ/67; 22.Hacc/46; benzer ayetler burada yer veremeyeceğimiz kadar çoktur.

[49] Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Terimler* (terc. Selahattin Ayaz). İstanbul, t.y., s. 71.

mış bir ölçüttü denebilir. Ahmed Emîn, Arap aklını tenkit ederken, hastalanan bir bedeviyi şifâ bulmak için ilaç kullanmaya iten mantığı özetle şöyle tahlil etmektedir: «Birisi hastalanıp acı çekmeye başlayınca ona bir ilaç tarif ederler. Hasta bu durumda hastalık ile ilaç arasında bir bağlantı olduğunu anlar. Ama, felsefî düşünceye dayanan aklî bir kavrayış değildir bu... Sadece o biliyordur ki, bu rahatsızlık esnasında söz konusu ilacı kullanmak kabilesinin âdetidir. Âdet ise onun gözünde her şeydir»[50].

Bununla birlikte Kur'an'ın ilk muhataplarını cahillikle ve akıllarını kullanmamakla itham etmesini, onları bilimsel bakımdan yetersiz gördüğü şeklinde değerlendirmek yanlış olur[51]. Üstelik Arapların; özellikle de, çevre kültür zenginliklerinin sürekli taşındığı bir ticaret merkezi durumundaki Mekke ve civarında yaşayanların bilimsel ve teknolojik bakımdan pek de çağlarının gerisinde oldukları söylenemez. Kur'an'ın tenkit ettiği cehalet (*el-câhiliyye*), yüce hakikatleri tanıma ve ona göre hareket etme konusundaki yetersizliktir.

Kur'an'ın ilk hitap çevresindeki bu ahlâkî olumsuzlukların bir diğer sebebi de, taklitçiliğe bağlı olarak gelişen so-

[50] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1945, s. 39.

[51] Dönem Arabı'nın yaşam biçiminin arka-planını oluşturan mantıkla ilgili yukarıda nakledilen tahlillerin yanında, Arap aklını aksi istikamette algılayan ve Kur'an'ın, muhatabı olan Araplar'ı aklî faaliyetlerde ileri ve güçlü bir seviyeye sahip gördüğünü söyleyenler de yok değildir. Ancak, yoğun tepkilerle karşılaşan bu tarz bir değerlendirme, bizce de Kur'an'ın cahilî Arab'a bakışını yansıtmaktan uzak olduğu gibi, tarihsel gerçeklere de uymamaktadır; bkz.: Tâhâ Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, Kahire 1984, s. 173 vd; krş.: 'Alî el-Cundî, *Fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhilî*, Kahire 1984, s. 191 vd.

rumsuzluk duygusudur. Bu sapmada, gelecek düşüncesini belirsizleştiren *dehr*[52] anlayışından kaynaklanan karamsarlığın da rolü olduğu düşünülebilir. Öyle görünüyor ki *dehr*, insanın başına gelen her olayı tayin eden bir güç olmaktan çok, hayatın sadece kötülükleri kendisine bağlanan bir diktatördür[53]. Esasen bu karmaşık hayat anlayışının, çöl Arabı'nın evren ve onun olayları üzerindeki yoğun düşüncesinin bir sonucu mu, yoksa tamamen dış kültürlerin etkisiyle doğan bir mozayik yapı mı olduğu incelemeye değer bir konudur. Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, cahilî Arab'ın bütün endişelerinin ferdî hayat çerçevesini aşamamış olmasıdır[54].

Kişisel kader boyutunu aşmaya fırsat vermeyen bu telakkilere sahip bireylerin, içinde yaşadıkları toplumun kaderiyle ilgilenmeyişleri son derece normaldi. Aslında cahilî Arap kendini de ciddiye almamakta, tarih içindeki işlevini idrâk edememektedir; o kişisel varlığıyla sınırlı bir tarih anlayışına sahip olmakla, lâyık olduğu önemi vermediği öz varlığını putlaştırmaktadır. Bunun sonucunda doğal olarak, uzun vadeli ve kapsamlı hesaplar yerine, günü birlik ve kişisel süflî hesaplar peşinde koşmaktadır. Kalıcılığı, kendinden sonraki nesiller için iyi şeyler hazırlamada veya kendisi dışındaki insanlara yardımcı olmada aramak yerine; mal biriktirerek kendi varlığını kalıcı kılma peşindedir:

52 Bu anlayışa Kur'an'da da atıf vardır; 45.Câsiye/24.

53 Kur'an-öncesi şiirinde bu anlayışı yansıtan örnekler için bkz.: Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 119.

54 Araplar'ın anlayışına göre kader, insan hayatını şu dört ana noktada dar sınırlarla sıkıştırmaktadır: rızık, ecel, cinsiyet ve mutluluk; bkz.: Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s .31.

> Malı toplayarak onu tekrar tekrar sayan, diliyle çekiştirip alay edene yazıklar olsun !.. Malının kendisini ölümsüz kılacağını sanmaktadır... (104.Hümeze/1-3)

Kur'an'ın, ilk hitap çevresini açıkça tasvir eden ayetlerinin yanında, özellikle ilk ayetlerinde işlenen konulardan da söz konusu toplumun içinde bulunduğu durumu anlamak zor değildir. Kur'an'ın ilk hitap çevresini teşkil eden Araplar belki çağlarının en kötüleri değillerdi, ama en iyileri hiç değillerdi. Kur'an onlara yönelik çabasını, uçuruma yuvarlanmak üzere bulunan bir toplumu kurtarma çabası olarak nitelemektedir. Onun iyileştirme yöntemi ise oldukça netti. Bütün sorunları dinî-ahlâkî bir sebebe indirgeyip, o sebebi ortadan kaldırmaya çalışmak... Onun 20 küsür yıl süren katkısı içerisinde bundan başka bir şey aramak kanımızca boş bir çaba olur.

Kur'an'ın ilk hitap çevresinin tasvir etmeye çalıştığımız durumu, onların bu durumdan ancak tarih şuuru ve tarihsel sorumluluk duygusuyla kurtulabileceğini de göstermektedir. Kur'an'ın eskiye dâir anlattığı bütün hikayelerin temel hedefi bu olsa gerektir. Çünkü insanlık tarihi, Kur'an'ın ilk hitap çevresini oluşturan Arap toplumunun benzeri örneklerle doludur ve insanlık hep sorumluluğunun hatırlatılmasına ihtiyaç içerisinde olmuştur.

b) Tarihsel Arka-plan: İnsanlık Tarihi:

Kur'an, geçmiş dönem olaylarıyla ilgili pek çok örneğe yer vermekte ve bunu yaparken şaşmaz hedefine yönelik muhtelif fonksiyonlar icra etmektedir. Tarihin belli bir dili-

minde cereyan etmiş bu olayları sahneye koyarken Kur'an, ya işlenen konuyu örneklendirmekte, ya inananlara içinde bulundukları durumun tarihte yaşanan benzerlerini hatırlatarak, onları teselli veya teşvik etmekte, ya çok temel bir ahlâk sorununa işaret etmekte, ya da başka bir amaç gütmektedir. Ama onun gayesi hiç bir seferinde salt hikayecilik, edebiyat veya kuru bir olayın nakledilmesi olarak değerlendirilemez.

Nitekim onun kıssaları seçişi ve sunuşu aktüel duruma o denli uygundu ki, herhangi bir kıssanın anlatıldığı dönemi tespit ettiğimiz takdirde, anlatılan kıssadan hareketle içinde bulunulan durum hakkında fikir sahibi olabiliriz. Kur'an'ın indiği dönemdeki olaylar, Kur'an metninin biçim almasında bu denli etkin olmuştur. Bu durum Kur'an'ın hayatla içiçe oluşunun bir sonucuydu kuşkusuz. Bu arada Kur'an'da anlatılan kıssalarla Hz. Peygamber ve çağdaşlarının durumları arasındaki böylesi bir benzerlikten hareketle; hemen aktüel duruma uygun bir hikaye yakıştırıldığını veya Kitab-ı Mukaddes kıssalarında yapılan bazı uyarlamalarla bu paralelliğin sağlandığını söylemek kanımızca insafsızca bir yargı olur[55].

Kur'an'ın indiği muhitte halk arasında dolaşan pek çok efsane vardı. Bunların belki bir bölümü tarihsel gerçekliği olmayan efsanelerdi, ama bunların azımsanamayacak bir bölümünü de gerçek tarihsel şahsiyetlerin rol oynadığı senaryolar teşkil etmekteydi. Bu ikinci türün kaynaklığını bü-

[55] krş.: Paret, Rudi, "Das Geschichtsbild Mohammeds", *WG* 11 (1951), s. 214-215; "Der Koran in Geschichte und Gegenwart", *GWU* 11 (1960), s. 521-522.

yük ölçüde ehl-i kitabın deruhte ettiği söylenebilir. Kitâb-ı Mukaddes metninde yer alan tarihsel anlatımların, beşerî katkılarla süslenen ve olağanüstü kılınan son şekillerini, Kur'an'ın ilk hitap çevresinin tarih edebiyatını yansıtan *isrâ'iliyyât* [56] ürünlerinde bulmak mümkündür. Bunun yanısıra Araplar doğal olarak, kendi tarihleri (*'Âd*, *Semûd*, *Sebe'*, *Medyen* ve *Luqmân* kıssaları) hakkında da malumat sahibiydiler [57]

İşte Kur'an işlediği tarihsel örnekleri bu malzeme arasından seçmiştir. Bunun sebebi, muhataba ders verirken konuyu onun bildiği olaylarla örneklendirmenin daha etkili olacağı gerçeğidir. Bu eğitsel gerçeği görmezlikten gelip, Kur'an kıssalarını cahilî kültürün bir ürünü olarak göstermeye çalışmak dürüst bir tutum olmasa gerektir[58]. Kaldı ki, biz Kur'an'ın bazı olayları işlerken, temel sapma niteliğindeki

[56] İsrâ'îliyyât konusunda geniş bilgi için bkz.: Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 244-264; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, t.y., s. 331.

[57] bkz.: Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı "Asru'n-Nebî"* (terc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989, s. 262.

[58] Bu iddia daha Hz. Peygamber zamanında bile mevcuttu; bkz.: Ebû'l-Leys, v.207-a. Hıristiyan ve Yahudi şarkiyatçılar nezdinde Kur'an'da anlatılan Kitab-ı Mukaddes'le müşterek kıssaların tartışmasız kaynağı, Hz. Peygamber'in çevresinde yaşayan Hıristiyan ve Yahudi geleneğidir. Bu bakış açısını yansıtması bakımandan Abraham Geiger'in kitabının başlığını hatırlamak yeterlidir: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* [Muhammed Yahudilik'ten Neleri Aldı?], Leipzig 1902; ayrıca Kur'an'daki Kitab-ı Mukaddes kıssalarının Hıristiyan kaynaklarını konu edinen bir çalışma olarak bkz.: Lüling, Günter, *Über den Ur-Qur'ân. Ansaetze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ân*, Erlangen 1974.

beşerî katkıları tasfiye etme amacıyla, geleneksel tarihe aykırı malumata da yer verdiğini biliyoruz[59] Ama Kur'an'ın işlediği tarihsel olayların hiç birisi cahiliyye Arabı'nın yabancısı değildi. En eski Arap kabileleri olan Ad ve Semud hakkında bile, doğru ya da yanlış bilgi sahibi idiler[60]. İlk muhataplarının bu tarih kültürüne Kur'an da işaret etmektedir[61].

> Onlara kendilerinden öncekilerin; Nuh, Ad, Semud milletlerinin, İbrahim kavminin, Medyen ve alt üst olmuş şehirler halkının haberi gelmedi mi? (9.Tevbe/70; ayrıca bkz.: 22.Hacc/42-46; 25.Furkân/40; 29.Ankebût/38; 37. Sâffât/133-138).

[59] Hıristiyanların, İsa'nın doğumu ve ölümü ile ilgili anlattıkları bilgileri Kur'an'ın yanlışlaması veya Adem ile Havva'nın affedilmelerinden söz ederek, aslî günah anlayışına yol açan tarihsel malumatı yalanlaması gibi... Bu noktada hatırlatmak gerekir ki, Kur'an'daki Kitab-ı Mukaddes'le müşterek kıssaları 'alıntı' olarak değerlendiren bir oryantalist açısından bu tür farklılıklar Hz. Muhammed'in tahrifatının veya konuya vâkıf olmamasının sonucudur; bkz.: Paret, Rudi, "Sure 57, 12f und das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen", *Festschrift für W. Eilers* (Hrsg. von Gernot Wiesner), Wiesbaden 1967, s. 387-390.

[60] Arap tarihçisi Cevâd 'Alî, Kur'an'ın ilk hitap çevresinin tarih kültürünü, cahiliyye şairlerinin şiirlerinden hareketle ortaya koymaktadır; bkz.: *Târîhu'l-'Arab Qable'l-İslâm*, Bağdat 1950-52, I. 235-236, 244; Ad'dan sözeden şiirler için bkz.: *Dîvânu'n-Nâbiğa ma'a Şerhih li'l-Batalyûsî*, s. 74; *Mu'allaqât Zuheyr*, 32. Beyit; *Dîvân Huzeyl* No: 31; 5; *Dîvân Umeyye* (tahk.: Beşir Yemût), Beyrut 1934, s.58; Tarafa, I. 8; Semûd'dan sözeden şiirler için bkz.: *Dîvân Umeyye* (neşr.: Fr. Schulthetz), Leibzig 1911, s. 44; *el-Mufaddaliyyât*, s. 428, 439; *Dîvân Lebîd*, s. 25.

[61] Derveze, cahiliyye Arabı'nın tarih kültürüne işaret eden Kur'an pasajlarını detaylı bir şekilde incelemektedir; bkz.: *Kur'an Cevap Veriyor* (terc. Abdullah Baykal), İstanbul 1988, s. 210-211.

Cahiliyye Arapları'nın tarih kültürünü açıkça yansıtan bu tür ifadelerin yanısıra, Hz. Peygamber'in karşıtlarının Kur'an'da anlatılanlara itiraz ederken kullandıkları "öncekilerin efsaneleri" (*esâtîru'l-evvelîn*)[62] sözü ve Hz. Peygamber'den mucize isterken, önceki peygamberlerin gösterdiklerine benzer mucizeler getirmesini talep etmeleri[63] de onların tarih kültürünü yansıtmaktadır.

Kur'an'ın ele aldığı tarihsel olayların coğrafî çerçevesini kuzeyde Mısır, Şam, Irak; güneyde Yemen'e kadar bütün Arap yarımadası olarak belirleyebiliriz[64]. Büyük ölçüde peygamberlerin serüvenlerinden oluşan Kur'an kıssalarının bu çerçeveyle sınırlı kalmış olmasını, bütün peygamberlerin bu bölgeye gönderildiği şeklinde yorumlamak büyük bir yanlışlık olur. Bunun belki de tek sebebi, ilk hitap çevresinin tarih kültürünün baz alınmış olmasıdır. Nitekim Kur'an, tarihin kendi anlattıklarından ibaret olmadığını açıkça ifade eder[65].

Tarihte kalmış olaylardan söz açarken Kur'an'da hâkim olan üslûp, onları yok eden sebepleri hatırlatmak ve muhatabın ona göre kendisini kontrol etmesini sağlamak amacına matuftur. Bunu yaparken Kur'an âdeta tarihin, bütün uya-

62 bkz.: 6.En'âm/25; 8.Enfâl/31; 25.Furkân/5.

63 «"Öncekilere verildiği gibi o da bize bir mucize getirsin" dediler.» 21.Enbiyâ/5; ayrıca bkz.: 28.Kasas/48.

64 bkz.: 'Abdul'azîz Kâmil, "Medhal Cuğrâfî ilâ Qasasi'l-Qur'âni'l-Kerîm", *Buhûs fî Qasasi'l-Qur'ân*, S.A. 'Abd Rabbih, Beyrut 1972, s. 265-300.

65 «Senden önce birçok peygamber gönderdik; onlardan bir kısmını sana anlatmıştık, ama sana onlardan bir kısmını da anlatmadık.» 40.Mü'min(Gâfir)/78.

rılara rağmen; fitne, bozgunculuk ve zulümde ısrar eden toplumların örnekleriyle dolu olduğunu gözler önüne sermektedir. İnsanlık tarihinin, insanların basiretsizliğinin yol açtığı acı manzaralarla dolu olması, Kur'an'ın yine aynı çıkmaza girmiş olan insanlara tarih şuurunu vermesi için yeterli bir sebep teşkil ediyordu. Kur'an, bunun için özellikle, hakikati yakalama ve ilâhî hedefe doğru yürüme konusunda en şanslı durumda bulunan peygamberli toplumları seçmiştir. Bunun sebebi, ilk hitap çevresinin de bir peygamberle karşı karşıya bulunmasıdır. Bu itibarla Kur'an'da yer verilen tarihsel malumat bir bakıma peygamberler tarihidir.

> «Peygamberlerin önemlilerinin geliş sırası A'râf ve Hûd surelerinden çıkarılacağı gibi şöyledir –ki bu sûreler, özellikle gelişmiş ve düzenli bir üslubu olan Hûd sûresi, peygamberlerin hikayelerini sistemli bir şekilde vermektedir: Nûh, Hûd, Sâlih, İbrahim (Lût ile çağdaş), Şu'ayb (Lût ve İbrahim'den pek az sonra geldiği anlaşılmaktadır (11. Hûd/89), Musa ve İsa (aleyhimusselâm)»[66].

Kur'an'da kavmiyle mücadelesine yer verilen ilk peygamber olarak karşımıza çıkan **Nuh**, tek Allah'a kulluk çağrısı karşısında ilk tepkiyi toplumun önde gelenlerinden alıyordu. Onların Nuh'a karşı koyarken öne sürdükleri gerekçeler, Kur'an'daki diğer örneklere benzemesi bakımından oldukça ilginçtir:

> Senin ancak bizim gibi bir insan olduğunu görüyoruz. Daha başlangıçta, sana bizim ayak takımı dışında uyan olmadığını görüyoruz. Sizin bizden bir üstünlüğünüz de yoktur, dediler.(11.Hûd/25-27).

[66] F. Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 182.

Tarihsel seyri takip ettiğimizde Nuh'tan sonra sıra, en eski Arap kavmı olarak bilinen **Ad**'a gelir. Hud peygamberin kavmi Kur'an'da *'âd el-ûlâ* (ilk Ad)[67] ve *'âd-irem*[68] olarak zikredilir. Kur'an'ın anlatışında Ad kavminin en belirgin özelliği olarak, oldukça güçlü ve gücünün fazlasıyla farkında bir millet olması göze çarpar[69] Kendi içlerinden birinin Allah'a kul olmaya ve onun dışındaki tanrıları terketmeye çağrısı karşısında Ad kavminin tepkisi de Nuh kavminden farklı olmamıştı[70]. Onların en önemli gerekçeleri ise sahip oldukları güç idi[71] Kur'an, sonuçta Hud'un uyarılarının onları bu sarhoşluktan uyandıramadığını ifade eder[72].

Kur'an'da Ad'den sonra gelen Arap kavmi **Semud**'dur. Semud'dan bahseden en eski belgeler MÖ. VIII. yüzyıla ait Asur kitabeleridir[73]. Bu belgelerden anlaşıldığına göre MÖ.

[67] 53.Necm/50; Müslüman tarihçiler Ad kavmini iki tabaka olarak ele almaktadırlar. İlk Ad (*'âd el-ûlâ*), onlara göre tarinin en büyük ve güçlü toplumudur ve yüzlerce batından mürekkeptir. İkinci Ad ise, ilk Ad'in helâkinden geriye kalanlardır; bkz.: Cevâd 'Alî, I. 231-232 (Cevâd 'Alî bu tespitine referans olarak İbn Haldûn ve İbn Manzûr'u göstermektedir).

[68] 89.Fecr/7; Bu ayette geçen Ad-İrem (*'âd irem*) ifadesi tartışma konusu edilegelmiştir. Bir kısım tarihçilere göre burada bir isim tamlaması vardır ve İrem, Aram'dan bozulma bir kelimedir, dolayısıyla Ad, Arâmilerdendir, bkz.: Cevâd 'Alî, I. 232-233; İrem'in Ad kavminin yaşadığı şehrin adı olduğunu söyleyen diğer görüş sahipleri ise bu şehrin tespiti konusunda ayrılmaktadırlar; bkz.: a.y.; ayrıca bkz.: Mehrân, M. Beyyûmî, *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Qur'âni'l-Kerîm*, 1980, y.y., I. 252-253.

[69] 41.Fussilet/15; 89, Fecr/6-8.

[70] 11.Hûd/53-54; 41.Fussilet/14-15.

[71] 26.Şuarâ/123-140; 41.Fussilet/14-16.

[72] 26.Şuarâ/128-139.

[73] bkz.: Mehrân, I. 269.

birinci binin başlarında tarih sahnesine çıkmışlardır[74]. Arapça kaynaklar genelde Semud'un Hicaz-Şam arasında *Hicr'* den başlayıp, *Vâdî'l-Qurâ'* ya kadar uzanan bölgede yaşadıklarını kabul ederler[75] Semud'un yaşamış olduğu bölge ile ilgili Kur'an'daki tek ip ucu ise, burasının kayalık bir vadi oluşudur (*ashâbu'l-hicr*)[76].

Gerek Kur'an ifadelerinden[77], gerekse Semud'dan söz eden yazıtlardan[78], onların da güçlü bir teknoloji ve ileri bir refah düzeyine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak, öyle anlaşılıyor ki Semud toplumunun içinde bulunduğu lüks ha-

[74] *age.*, I. 280-282. Bazılarına göre Semud, Ad'ın devamı olup Yemen'de ortaya çıkmışlar ve daha sonra Himyerliler tarafından Kuzey'e sürülmüşlerdir. Bir diğer görüşe göre de Semud, Amâlika'nın devamıdır. Mehrân, Kuzey'de yaşamış olan Semud'un Güney'li Ad'ın devamı olamayacağını söylemektedir, bkz.: *age.*, I. 266; oysa ki Kur'an'da Semud'un, Ad'in devamı olabileceğine dâir ipucu vardır, bkz.: 7.Arâf/74.

[75] bkz.: Braeu, H.H., "Semûd", *İA*, X. 475: •Ariston, Batlamyus ve Plinius'un eserlerinde de *Thamudaei* yani Semud kelimesini bulmaktayız. Plinius, Semûd'un oturduğu yerin Domatha ve Hegra olduğun kaydeder, ki bu yerin Cof'taki bugünkü Dûmetu'l-Cendel ve Hicâz hududu üzerinde el-A'lâ'nın şimâlindeki el-Hicr ile aynı yer olduğunu kabul etmek şüphesiz muvâfık olur. Eski bir Arap rivayeti de el-Hicr'i, Semud'un oturduğu yer olarak gösterir•. Ayrıca Semud'un yaşadığı yerin tespiti sadedinde, Hz. Peygamber'in Tebük yolu üzerinde antik bir kasabaya rastladıklarında burasının Semud'un yaşadığı yer olduğuna işaret ettiklerine dair bir haber rivayet edilir; bkz.: Buhârî, *el-Câmi' es-Sahîh* İstanbul, t.y., I. 112 [K. es-Salât, 53]; V. 135 [K. el-Meğâzî, 80]; Muslim, *el-Câmi' es-Sahîh*, İs-tanbul, t.y., IV. 2286 [K. ez-Zuhd, 1].

[76] 89.Fecr/9.

[77] 26.Şuarâ/141-152.

[78] bkz.: Mehrân, I.284.

yatı, onları Allah'tan uzaklaştırmış ve azgın bir toplum haline getirmiştir. Ülkede bir kesim lüks içinde yaşarken, diğer bir kesimin sefalet çektiğini Kur'an'dan anlıyoruz[79]. Kur'an, Salih peygamberin bozguncu takımın propagandalarına karşı halkı bilinçlendirme çabalarından söz etmektedir. Ancak sonuçta Salih peygamberin de toplumu ıslah etmeye güç yetiremediği anlaşılıyor[80].

Tarihsel seyri takibe devam ettiğimizde Salih'ten sonraki dönemlerde **İbrahim** ve **Lut** ile karşılaşmaktayız. Kur'an, Hz. İbrahim'in putperest kavmiyle mücadelesinden söz etmekle birlikte, onların durumlarına yer vermez. Lut ise Kur'an'da, İbrahim'e inanan bir mü'min olarak belirmektedir[81]. Kur'an'da ne İbrahim'in ne de Lut'un kavmi için bir isim tasrih edilir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'te Sodom'un helâkiyle ilgili olarak geçen *mahpeka* (ibr.)'nın, Kur'an'da "altüst olmuş şehirler" anlamında kullanılan *el-mu'tefikât'* a tekabül ettiği düşünülürse, Lut'un kavminin meşhur Sodom olduğu söylenebilir[82]. Müfessirler de Lut'un Sodom'a gönderildiğini kabul ederler[83].

Kur'an Sodom halkının içinde bulunduğu durumla ilgili en belirgin özellik olarak cinsel sapıklığın son derece yaygın oluşunu zikreder[84]. Bu salgın o kadar yaygınlık kazanmış olmalı ki, onlar işi yoldan geçenlere bile saldırma noktasına

79 7.Arâf/75-76; 26.Şuarâ/152; 27.Neml/45, 47-48.
80 27.Neml/51-53; 91.Şems/11-12;
81 29.Ankebût/25-26
82 bkz.: Heller, Bernhard, "Lût", *İA*, VII. 90.
83 Örnek olarak bkz.: Hâzin, II. 591
84 7.A'râf/80-81; 26, Şuarâ/165-166; 27.Neml/54-55.

kadar getirmişlerdi[85]. Lut peygamberin çabaları fayda vermediği gibi, onunla alay ettiklerini ve onu sürgüne yeltendiklerini anlıyoruz[86]. Sodom'un sonu da diğerleri gibi oldu [87]

Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu eski toplumlardan birisi de **Medyen**'dir. Medyenlilerin yaşadıkları dönem hakkında çok görüş vardır. Ancak, Kur'an'ın ifadesinden onların, Lut'dan hemen sonraki dönemlerde boy gösterdikleri anlaşılmaktadır[88]. Şuayb'ın yaşadığı tarih ise kapalıdır. Fakat Musa Mısır'dan kaçıp Medyen'e sığındığında kendisini himaye eden şahıs[89] müfessirlerin dedikleri gibi Şuayb ise[90], bu tarihi tahmin etmek daha da kolaylaşır.

Batlamyus, Medyenliler (*Modiana*)'in Kızıldeniz sahillerinde yaşadıklarını söylemektedir[91]. Coğrafyacılar Medyen'i Tebuk'tan altı günlük mesafede bir sahil şehri olarak tarif ederler. Meyden, Eyle'den Medine'ye doğru uzanan Hac yolu üzerinde ikinci konak yeri idi[92]. Kuzeyi güneye bağlayan yol üzerinde bulunması Medyen'e önemli bir ticarî konum bağışlıyordu. Şuayb'ın çağrısında ticaret ahlâkının ağırlıklı yerinden, Medyen halkının her türlü ticarî hilekarlığı yap-

85 29.Ankebût/29.

86 27.Neml/56.

87 7.A'râf/83-84; 11.Hûd/81-83; 27 Neml/57-58.

88 bkz.: Mehrân, I. 301-302 « ...Tevrattaki, Medyen'i İbrahim'in ken'ânî hanımı Katvera'dan olma torunları olarak gösteren bilgi doğruysa (Tekvin. 25: 1-2; İlk Günlerin Haberleri 1: 32) MÖ. XVIII. yüzyıldan sonra yaşamış olmaları daha da açıklık kazanır.

89 28.Kasas/22-27; krş.: Hurûc 3: 1, 2: 16-21.

90 Örnek olarak bkz.: Hâzin, IV. 559

91 Mehrân, I.298.

92 Buhl, Fr., "Medyen Şuayb", *İA*, VII. 473.

makta olduğunu anlıyoruz[93]. Kur'an'ın anlatımından çıkarılabilecek bir diğer nokta da, Şuayb'a inanan önemli bir kitlenin varlığıdır[94]. Şuayb'ın söylediklerinin, kurulu düzenleri için ciddi bir *tehdit* olduğunun farkında olan[95] inkârcılar, gerek Şuayb'a inananlar gerekse Medyen'e uğrayan yolculara yönelik Şuayb aleyhtarı bir kampanya başlatmışlardı[96]. Bu yolla başa çıkamayacaklarını anlayıp, peygamberle birlikte inananları sürgün etmeye karar verdiklerinde ise, iş işten geçmişti[97]

Kur'an, Şuayb peygamberi yalanlayan bir topluluk olarak Medyenliler'den başka bir de, "orman halkı" anlamına gelen *ashâbu'l-eyke'* den söz eder[98]. Ancak, Şuayb'ın *ashâbu'l-eyke'* ye yönelik mesajında da ticaret ahlâkının önemli yer tutması; bu ismin, ormanlık bir bölgede yaşıyor olmalarından dolayı Medyen sakinlerine verilmiş bir sıfat olması ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim daha önce benzer bir şekilde, kayalık bir bölgede oturdukları için Semud'a *ashâbu'l-hicr* dendiğini görmüştük.

Kur'an'da en çok yer verilen kıssa **Musa**'nın serüvenidir. Kur'an, Musa'nın gönderilmesini hazırlayan zeminden bahsederken, dönemin Mısır'ındaki sosyal yapıyı tasvir etmektedir:

Firavun memleketin başına geçti ve halkını fırkalara ayır-

[93] 7.A'râf/85; 11.Hûd/84-86.
[94] 11.Hûd/91.
[95] 7.A'râf/86,90; 11.Hûd/87.
[96] 7.A'râf/86,90.
[97] 7.A'râf/91-93; 11-Hûd/94-95; 26.Şu'arâ/189-190.
[98] 26.Şu'arâ/176 vd.

dı. İçlerinden bir topluluğu güçsüz bularak onların oğullarını boğazlıyor, kadınlarını sağ bırakıyordu. Çünkü o, bozguncunun biriydi... (28.Kasas/4-5).

Firavun'un halkı fırkalara ayırmış olmasını meslek grupları olarak anlamak oldukça güçtür[99] Belli ki, burada anlatılmak istenen; Firavun'un takip ettiği politikaların toplumu birleştirici değil, bölücü bir fonksiyon icrâ etmiş olduğudur. Musa ve Harun'un ilk mesajları da, Firavun'un bu zulme son vermesine yöneliktir[100]. Kur'an ifadelerinden öyle anlaşılıyor ki; Firavun, bütün olumsuzlukların tek sebebi değildir. Hatta ondan, yola gelmesi muhtemel biri olarak söz edilir[101]. Firavun bu çağrıya uymamıştı ama, ilk zamanlar Musa ve Harun'a karşı mücadele vermeyi de düşünmemiş olsa gerek ki, çevresindeki menfaat odakları onu bu gevşek tutumundan dolayı tenkit ediyordu[102]. Sonuçta Musa ve Firavun arasında dönüşü olmayan amansız mücadele başlıyor ve işi soy kırımına kadar götüren Firavun ve bağlıları Kızıldeniz'de boğularak yok oluyorlardı[103].

Büyük bir bölümüne yer verdiğimiz bu tarihsel olayları hatırlattıktan sonra Kur'an, muhatabı bu olaylar üzerinde düşünmeye çağırmaktadır[104]. Kur'an, bitmek tükenmek bilmeyen bu ısrarlı çağrısıyla, aynı zamanda söz konusu edilen olayların tarihte yaşanmış gerçek olaylar olduğunu iddia et-

99 bkz.: İbn Kesîr, VI. 230; Şevkânî, IV. 158.
100 20.Tâ-hâ/47-48.
101 20.Tâ-hâ/43-44.
102 7.A'râf/127.
103 7.A'râf/136; 17.İsrâ/103 vb.
104 12.Yûsuf/109; 16.Nahl/36; 20.Tâ-hâ/128; 29.Ankebût/38; 30.Rum/9, 42; 32.Secde/26; 34.Sebe/18; 37.Neml/69; 40.Gâfir(Mü'min)/21, 82.

miş oluyordu. Modern sosyolojide, geliştirilen tarih kuramının geçerliliği ve ciddiyeti, dayandırıldığı olayların gerçek veya hayal ürünü olmasıyla ölçülmektedir[105]. Kur'an da bir bakıma, değişmez tarih yasaları olarak takdim ettiği *sunnetullah*'ı bu zemin üzerine bina etmektedir:

> Sizden önce birtakım uygulamalar (*sunen*) geçmiştir. Yeryüzünde gezin de, yalanlayanların sonunun nasıl olduğuna bir bakın (3.Âl-i İmrân/137).

Bu itibarla Kur'an'daki tarihsel anlatımların gerçekliği üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Kur'an kıssalarına sahne olan Arap yarımadasının tarihi, ilmî araştırmalara konu olmaktan uzak değildir. Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes kıssaları arasındaki önemli orandaki müştereklik; gerek Müslüman, gerekse Kitâb-ı Mukaddes bağlısı tarihçileri, kutsal kitaplarında adı geçen toplumların tarihini araştırma yönünde müşterek bir çabanın içine itmiştir. Bu sevk-i tabiî neticesinde, aslan payını batılı araştırmaların aldığı muazzam bir tarih literatürünün meydana getirildiğini görüyoruz.

Bu arada, sadece Kur'an'da adı geçen toplumlar söz konusu olduğunda, batılı araştırmacıların zaman zaman Kur'an'la müşterek Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının araştırılmasında sergiledikleri ilmî hassasiyeti göstermediklerini üzülerek ifade etmek gerekir[106]. Örnek vermek gerekirse, Tevrat'ta

[105] Örnek olarak Gurvitch determinist karakterli sosyal değişim kuramlarını tenkit ederken, ortak özellikleri olarak, bu kuramların çoğu kez düşünürlerin kişisel istekleri, değer yargıları ve ülkülerini yansıttığını belirtir; bkz.: *Sosyal Determinizmin Çeşitleri*..., s. 8.

[106] Özellikle Ad ve Semud'la ilgili yazılarda bu tutum daha açık gözlenmektedir. İlgili ansiklopedi maddelerine bakılabilir.

yer almayan Ad kavmi ile ilgili olarak Wellhausen, eski Arap şiirindeki *'âd* kelimesinin "eski zaman" anlamına geldiğini ve böyle bir kavmin varlığına delâlet edemeyeceğini söyler. Bu durumda "Ad kavmi döneminden beri" anlamındaki (*min 'ahd 'âd*) kullanımı Wellhausen'a göre, "eskiden beri" anlamına gelmelidir[107]. Oysa ki Arap tarihi üzerine yapılan tetkikler en azından böyle bir kavmin yaşadığını kesinlik derecesinde ortaya koymaktadır. Ad, Batlamyus tarihinde *Oditae* şeklinde, birçok Yunan kaynağında da *Adramitae* (İrem)'le ilgili olarak yer almaktadır[108]. Bir diğer görüşe göre de Ad, maruf İyâd kabilesidir[109]. Kur'an kıssaları ile ilgili çok değerli bir çalışmanın sahibi M.B. Mehran ise, genel kanaatin aksine, son arkeolojik araştırmaların ışığında Ad kavminin kuzeyde, Ürdün'ün güneyinde yaşamış bir kavim olduğunu öne sürmekte ve bu bölgede "İrem Vadisi" diye bilinen bir yerin bulunduğunu antik eserlerden hareketle göstermeye çalışmaktadır[110].

Kur'an'da zikredilen en eski kavmin tarihsel gerçekliğiyle ilgili en azından ipuçları bulunduğu inkâr edilemezken, bazı Kitâb-ı Mukaddes kritikçilerinin, işi Hz. İsa'nın gerçekliğini bile reddetme noktasına kadar götürmüş oldukları[111] göz önünde bulundurulacak olursa, meselenin ciddiyeti anla-

107 Wellhausen, Julius, *Göttingen Gelehrten Anzeigen*, 1902, s.596.

108 bkz.: Sprenger, A., *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus, Bern*, 1875, s. 199; ayrıca bkz.: Mehrân, I. 247.

109 Buhl, agm., s. 124.

110 Mehrân, I. 247.

111 Geniş bilgi için bkz.: Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1989, s. 31.

şılacaktır. Bu konuda son olarak, Kur'an'ın tarihsel malumata kesinlikle dogmatik bir değer atfetmediğini, bilakis ısrarla tarihin incelenmesine çağrıda bulunduğunu bir kez daha hatırlatarak; konunun ön yargılardan uzak uzmanlara düşen bir iş olduğu yönündeki kanaatimizi ifade etmek istiyoruz.

Konumuza dönecek olursak; bu bölümde bir araya getirmiş olduğumuz malumat bize insanlığın tarih boyunca birtakım sapmalar gösteregeldiğini örneklendirmektedir. Bu örneklerle, bir önceki alt bölümde tanıtmaya çalıştığımız cahiliyye toplumunun durumu bir arada değerlendirildiğinde, Araplar'ın tarih konusunda uyarılmaya olan ihtiyacı kendisini ele vermektedir. Bir bakıma genelde vahiy kurumuna, özelde ise Kur'an vahyine zemin teşkil eden bu tarihsel panoramanın yanında, tarihin çekirdeğini oluşturan insan faktörü de önemliydi kuşkusuz. Kur'an çok yerde **insan** tahlilleri yapmakta ve bizim görebildiğimiz kadarıyla toplumsal'dan bireysel'e indirgeyici bir tavır sergilemektedir. Bu durumda Kur'an'ın tarih anlayışında ferdin önemli bir yer işgal ettiğini söylemek sanırız yanlış bir değerlendirme olmaz.

c) Evrensel Arka-plan: Beşerî Zaaflar:

Kur'an, *sunnetullah* olgusunu insanın yüklendiği emanetle sıkı sıkıya ilişkili sunmaktadır. Çünkü, insanın üstlendiği görev, yeryüzünde Allah'ın halifeliğidir. Bu ise tarihsel bir görevdir; İnsan cinsi, görevinin konusu olan yeryüzünü imar ve ıslah edecektir.

İnsanın yüklendiği emaneti anlamlı kılan hürriyeti, onu

tarih karşısında sorumlu kılan, olumlu ve olumsuz güçlerle donatılmış olmasının sonucudur:

> Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık, onu deneyeceğiz; (bu yüzden) onu işitir ve görür kıldık. Sonra ona yolu da gösterdik, artık ister şükretsin, isterse nankörlük... (76.İnsan/2-3; ayrıca bkz.: 91.Şems/7-8)

İmtihanın adil ve ölçücü olması için gerekli ilk öğe insanın kazanmaya (*felâh*) da kaybetmeye (*husrân*) de elverişli olmasıdır. Bunu izleyen ikinci öğe ise, insanın imtihanının konusu olan hayatın belli ölçülerde onun önünde boyun eğecek bir tarzda tedbir edilmiş bulunmasıdır[112]. İşte bu iki elverişli zemin, yani insanın halifelik görevini üstlenebilecek ehliyeti hâiz oluşu ve hayatın onun emrine amade kılınışı, insanoğlunu tarih boyunca şahit olunan bir ikilemin kucağına itmiştir.

Esasen bu dualite, ontolojik bir gerçekliktir ve insanlığın yaşadığı mantık düzleminde kaçınılmaz bir durumdur. Şöyle ki; insanın bir görevle sorumlu tutulması, o görevi yerine getirmeye kabiliyetli olması halinde anlamlı ve âdilcedir – Kur'an insanlığın görevlendirilmesinde temel ilke olarak bunu kabul eder[113]. İnsanın bir şeyi yapmaya kabiliyetli oluşu ise, aynı zamanda o şeyi yapmama yeteneğini de beraberinde getirir. Şayet bu iç-içelik söz konusu değilse kabiliyetten değil, zorunlu rolden söz etmek gerekir. Oysa ki, Kur'an'da insan için zorunlu bir rolden değil, çift kutuplu bir potansiyel iç-içelikten sözedilmekte olduğu açıktır[114]

112 22.Hacc/65; 45.Câsiye/12.

113 2.Bakara/286.

114 «Nefse ve ona bir düzen içinde biçim verene, sonra ona fücurunu ve ondan sakınmayı ilham edene (andolsun).» 91.Şems/7-8; ayrıca bkz.: 76.İnsân/2-3.

Konumuza döndüğümüzde, insanlığın görevinin konusu olması itibarıyla hizmetine sunulan hayatın, bütün çekiciliğiyle onun karşısında durmakta olduğunu görüyoruz:

> Kadınlara, oğullara, kantarlarca altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünya hayatının nimetleridir... (3.Âl-i İmrân/14).

Aslında dünya hayatının nimetleri, cazibesini, insanın fıtrî ihtiyaçlarına cevap verici olmasından almaktadır. Bu itibarla bizzat kötü ve kötülüğe itici değildirler. Ama bunların ahlâkî değerini belirleyecek olan, insanın hürriyetini kullanma biçimi olacaktır. İnsandan beklenen, dünya hayatının cazibesinin peşine takılıp, onu varoluş gayesi haline getirmesi değil, ona görevini yerine getirmesi için emrine verilmiş olan bir araç olmaktan öte bir değer atfetmemesidir. Kur'an insandan dünya nimetlerine karşı olumsuz bir tavır takınmasını istememektedir; aksine, onun önerdiği hayat tarzı bu nimetlerden faydalanmanın belli bir ölçüye göre olması gereğini getirmektedir. Aksini iddia etmek Kur'an'ın insanı kendisiyle karşı karşıya getirdiğini söylemekten farksız olur. Oysa Kur'an, tam aksine, getirdiği ölçüler ve sınırlamalarda insanın kendisiyle, toplumla ve tabiatla zıtlaşmasının önünü almayı hedeflediğini söylemektedir.

Kur'an insandan beklentilerini **kulluk** olarak özetlemektedir. Ancak Kur'an'ın sözünü ettiği kulluk; günlük hayattan rituel ibadetlere de belli bir zaman ayırmaktan ibaret değildir. Önemli olan ferdin tek tek davranışlarının niteliği değil, bir bütün olarak seçtiği hayat tarzının niteliğidir. İnsanın yaratılışındaki çift kutupluluk iki zıt istikamette iki zıt yaşam

imkânını içermektedir. Fert, yapacağı tercihle şu iki yoldan birisinde bulacaktır kendisini: Yeryüzünde insan onuruna yaraşır bir hayatı oluşturma/sürdürme (*ıslâh*) ya da tam tersi bir yolda (*ifsâd*)... Kur'an'ın anlatışında insan bireyi, koca bir insanlığın kaderini belirlemede böylesine güç sahibi kılınmış ve tarih âdeta onun eline teslim edilmiştir. Durum bu şekilde tespit edilince kulluk sürecinde formel birtakım ibadetlerin (*ibâdât-ı mersûme*) bile kulluğun bizzat kendisi olmadığı, ancak bu süreçte işlevsel bir rolü haiz bulunduğu açıklık kazanmaktadır[115]. Dolayısıyla ibadetler ferdin *ıslâh* çizgisinde kalmasına katkısı nisbetinde anlamlı ve önemlidir. Bu katkı sıfır noktasına indiği andan itibaren bu önemde ortadan kalkar[116]. *Islâh* çizgisinde ibadetlerin yeri ne ise *ifsâd* çizgisinde de küçük günahların[117] yeri odur.

Bu durumda bütün mesele, ferdin söz konusu iki zıt istikametten hangisinde yer alacağının belirlenmesidir. Bu, Kur'an'ın ahlâkı bir bütün olarak değerlendiren bakış açısından kaynaklanmaktadır. Ona göre –ahlâkî anlamda– bazı konularda iyi, diğerlerinde kötü olmak mümkünse de, kalıcı bir konum değildir. Netice itibarıyla insan *ıslâh* ve *ifsâd* çizgilerinden birisinde ilerleyen ahlâkî bir süreçtir. Çizginin değiştirilmesi mümkünse de, her ikisinde birden yer almak;

115 «Sana Kitab'tan vahyolunanı oku, namazı yerine getir; zira namaz çirkin ve kötü şeylerden alıkoyar...» 29.Ankebût/45.

116 107.Mâûn/4-7.

117 Küçük günah (*sağîre*) ve büyük günah (*kebîre*) kavramları 18. Kehf/49'daki kullanımdan alınmış ve İslam kültüründe yerleşik birer kavrama dönüşmüştür. Kur'an ayrıca "büyük günahlar" anlamında (*kebâ'iru'l-ism*) tabirine yer verir; bkz.: 4.Nisâ/31; 42.Şûrâ/37; 53.Necm/32.

birtakım eylemlerle *mufsid,* birtakım eylemlerle *muslıh* olmak gibi bir durum söz konusu değildir.

İşte insanın önünde duran bu iki istikametten hangisine yöneleceğini belirleme yetkisi sadece kendi hürriyetine bırakılmıştır. İnsanın hürriyetini kullanma biçimini etkileyen dahilî (*hevâ*) ve haricî (*şeytân*) faktörler ise sonsuzdur. Kur'an insanoğlunun insanlık yolunda karşısına çıkacak dışsal etkenleri de kabul etmekle birlikte vurguyu içsel'e yapmaktadır. Zira *şeytân*'ı üreten veya ona fırsat veren *hevâ* dır. Bununla birlikte Kur'an bu noktada ilke olarak insana güvenmektedir; çünkü o insanın doğru ile yanlışı ayırabilme yeteneğini tanımakta[118] ve bu yolda başarılı olma şansının yüksek olduğunu daima hatırlatmaktadır[119]. Ancak, belki aynı sıklıkta insanın hürriyetini kullanma biçimini olumsuz yönde etkileyebilecek iç dinamiklere de dikkat çekmekte ve bu zaafları dizginlemenin yolunu göstermektedir.

Toplumları kemiren ve yok eden faktörlerin hepsi de Kur'an terminolojisinde *zulm* vasfında ifadesini bulur. İnsanın zulmü ortaya çıkaran zaafları onun kendisine, hem-cinslerine, tabiata ve –bunlardan ayrı olmamakla birlikte– Allah'a karşı davranışlarında kendini gösterir. Düşüncesizlik[120], huysuzluk[121], acımaksızlık[122], nankörlük[123], azgınlık[124], telaş[125] vb. insanın bu tür zaaflarındandır.

118 16.Nahl/99; 17.İsrâ/65; 39.Zumer/19.

119 «...Biz düzeltenlerin (*muslihûn*) emeklerini boşa çıkarmayız» 7.A'râf/170.

120 17.İsrâ/100.

121 70.Me'âric/19.

122 14.İbrahim/34; 33.Ahzâb/72.

123 14.İbrahim/34,67; 22 Hacc/66; 42.Şûrâ/48; 43.Zuhruf/15.

124 96.Alak/6.

125 17.İsrâ/11.

Kur'an'ın anlatışında bu zaaflar bir bütün görünümündedir. Bunlardan herhangi biri beslendi mi, diğerleri onu izler. Örneğin, insanda kendisini yeterli görme ve Allah'tan bağımsız hissetme (*istiğnâ*) eğilimi vardır[126]. İnsanın kendisini yeterli göreceği sahalar sayısızdır. Ama bu *istiğnâ* ve *tekebbur* duygusunun önü alınmadığında, bu duygu insanı sadece Allah'a değil, içinde yaşadığı topluma karşı da sorumsuz bir hale getirir[127]

Özetlemek gerekirse, Kur'an insanı iki kutuplu (nötr değil) bir varlık olarak takdim etmektedir. Onda bu iki kutuptan hangisinin ön plana çıkacağını belirleyen tek faktör ise, kendi hür iradesidir. Onun zaaflarının güdümüne girmesi, tarih içerisinde olumsuz rol oynamasını doğuracaktır[128]. Tarih içerisinde olumlu rol oynayabilmesi fıtratına kulak vermesi, yabancılaştırıcı etki ve unsurlardan arlanması ve zaaflarını dizginlemesine bağlıdır. Bu sürecin işleyişine girmek istemiyoruz, ancak Kur'an bu süreci tahlil etmektedir[129] İnsanın zaaflarının güdümüne girmesi için kendisini bırakması yeterliyken, zaaflarını dizginlemesi ise çabayı gerektirmektedir. Bu yüzden olsa gerek, Kur'an bu çabayı gösterene Allah'ın yardım edeceğini söyler[130]. Esasen Kur'an'ın tasvir ettiği insan gerçeği ölçü alınacak olursa, insanın tarih içinde başarılı olmak için haricî bir yardıma ihtiyacı olmadığını söylemek yanlış olmaz. Ancak bu, ona yardım edilmesine

126 96.Alak/6-7.
127 89.Fecr/15-20.
128 7.A'râf/179.
129 Bu konuda bkz.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.71 vd.
130 29.Ankebût/69.

de engel değildir. Nitekim Kur'an, vahyi insanlığa bu türden bir katkı (*rahmet*) olarak görmektedir[131]. Ayrıca Allah'ın, insanın ahlâkî yaşantısında ona yardımını her zaman için haricî bir yardım olarak anlamak gerekmeyebilir. Sözü edilen yardım çoğu kez, yaratılışta fıtrata yerleştirilen iyilik kabiliyeti olarak anlaşılmaya da elverişli görünmektedir.

2. İlgili Kur'an Pasajlarının Tarihsel Bağlamı

Tarihsel bağlam derken kastettiğimiz şey, klasik literatürde *esbâb-ı nüzûl* (ayetlerin iniş sebepleri) ilmi[132] adı altında ele alınan konularla önemli paralellikler içermektedir. Şu farkla ki; nüzûl sebebi, bir ayet veya ayetler grubunun inmesine neden olan somut bir olaydan ibarettir[133]. Bizim aramak istediğimiz ise, ortada muayyen bir olay yoksa da, verilen mesaja ihtiyaç duyuran tikel ortamdır. Bir bütün olarak Kur'an'ın zemininin incelendiği bir önceki alt başlıktan farklı olarak, burada belli bir Kur'an pasajının gelmesine zemin oluşturan tikel ortamlar söz konusu edilecektir. Bu ortamlar ne denli iyi tahlil edilirse, Kur'an'ın söz konusu ortamda hangi ihtiyaca cevap vermek istediği o derecede isabetle kaydedilecektir.

131 28.Kasas/86.

132 Literatürde bir Kur'an ilmi olarak yer alan *esbâb-ı nüzûl* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü*, s. 115-121; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, İstanbul 1994.

133 krş.: Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 91.

Kur'an, Arapların Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilanından önceki peygamber beklentilerine işaret etmektedir[134]. Araplar'ın –bu beklentide samimi olmadıklarını gösteren– Peygamber'e karşı koyuşlarını ve onun en azılı düşmanı kesilmelerini Kur'an "yeryüzünde büyüklenme" (*istikbâr*) ve "kötü bir tuzak" olarak niteler[135] Çünkü onların Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımamalarının makul ve ahlâkî hiç bir gerekçesi yoktur. Şairlik ve mecnunluk[136] gibi iftiraları dışında tek haklı gerekçeleri, onun günün ölçülerine göre **herhangi biri** olmasıdır[137] Kur'an, Arap toplumunun önde gelenlerinin aslında, içlerinden basit birisinin, bütün düzenlerini alt üst edecek fikirlerle ortaya çıkmasını kabullenemediklerini bildirir. Kur'an'ın "büyüklenme" dediği tavır bu olsa gerektir.

Müşrik Araplar'ın Hz. Peygamber'in mesajına gösterdikleri tepki ve inananlara uyguladıkları baskı onları başka bir ülkeye sığınmak zorunda bırakacak ölçüde şiddetlenmiştir. İşte Arapların *sunnetullah* ifadesiyle ilk tanışmaları bu ortamda gerçekleşmiştir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre, *sunnetullah*'dan söz edilen surelerden nüzûl tarihi olarak en erkeni 35.Fâtır suresidir. Bu surenin nüzûl tarihi olarak Habeşistan hicreti ile İsrâ hâdisesi arasındaki dönem zikredilir [138].

134 35.Fâtır/42.

135 35.Fatır/43.

136 bkz.: 21.Enbiyâ/5; 37.Sâffât/36; 52.Tûr/30 vd.

137 bkz.: 10.Yûnus/2; 43. Zuhruf/31.

138 bkz.: es-Sa'îdî, 'Abdulmute'âl, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Qur'ân*, (el-Matba'atu'un-Nemûzeciyye), t.y., y.y., s. 253; surelerin nüzûl tarihlerini belirlemede, klasik literatürün taranmasıyla oluşturulan bu çalışmayı kullanacağız.

Kur'an, peygamber karşıtlarına, kendileri katında en geçerli değer ölçüsü olan **mâlî varlık** ve **nüfûz** açısından daha iyi durumda bulunduğu halde, benzer ahlâkî olumsuzluklar nedeniyle yok olmuş eski toplumları hatırlatır (44. ayet). Onların tarihten almaları beklenen ders, yapılan bir kötülüğün zararını, o kötülüğü yapanın çekeceğidir. Bu açıklamalar inkârcılar için bir uyarı olduğu gibi, inananlar için de müjde ve rahatlatma olarak değerlendirilebilir. Surenin son ayetinde ise tarihin işleyişinde zaman faktörünün aldatıcı özelliğine dikkat çekilmektedir.

> Allah, işledikleri hatalar yüzünden insanları hemen cezalandıracak olsaydı yer yüzünde canlı kalmazdı...(45.ayet)

Kur'an'da sıkça görülen benzer ifadeler gösteriyor ki, müşrik Araplar başlarına taş yağmamasını, doğru yolda olduklarının veya Kur'an'ın kendilerine yönelik tehditlerinin asılsızlığının bir göstergesi olarak ele almaktadırlar[139]. Buna ilaveten, Kur'an yoğun tehditler yağdırırken, müşriklerin hâlâ bir felakete maruz kalmamalarına, inananların anlam verememiş oldukları da akla gelmektedir. Son derece doğal karşılanması gereken bu hayal kırıklığı karşısında Kur'an; zikrettiğimiz türden ifadelerle, hâlâ yaşıyor olmanın, hatta güçlü olarak varlığını sürdürüyor olmanın, bunun böyle süreceği anlamına gelmeyeceğini; nitekim çok daha güçlü olan eski inkârcı toplumların da aniden güçlerini yitirip yok olduklarını hatırlatmaktadır.

Sunnetullah' a ikinci olarak 17.İsrâ suresinde yer verilmektedir. Bi'setin 12. yılına tekabül eden İsrâ hâdisesinin de

[139] bkz.: 8.Enfâl/32-38.

anlatıldığı bu surenin nüzûl tarihi aynı yıl olsa gerektir[140]. Hicrete oldukça yakın bir dönem olması itibarıyla surede, müşriklerin Hz. Peygamber'i yurdundan etme çabalarına açık bir şekilde temas edildikten (76. ayet) sonra şu ders verilir:

> böyle bir durumda, senden sonra orada kendileri de çok az bir süre kalabilirler. Bizim senden önce gönderdiklerimiz hakkındaki uygulamamız budur ve bizim uygulamamızda bir değişiklik bulamazsın (76-77. ayetler).

Burada açık olan, müşriklere yöneltilen; Peygamber'i Mekke'den çıkardıkları takdirde orada uzun süre kalamayacakları tehdididir. Müşriklerin peygamberi sürme gayretlerinin sebepleri düşünüldüğünde, peygamberlerle ilgili bir yasa olarak takdim edilen bu husus, peygamberin fonksiyonunu üstlenen unsurlar için de geçerli kabul edilebilir. Çünkü tarih açısından önemli olan,kimlikler değil, nitelik ve davranışlardır.

Böyle düşünüldüğünde yukarıdaki pasajdan, haksız yere sürgün edilen toplulukların eninde sonunda kendilerini sürenlere karşı zafer kazanacakları mesajı çıkarılabilir. Tarih, benzer pek çok olaya tanıktır. Nitetim Kur'an'ın burada özelde ilgilendiği sürgünün neticesi de öyle olmuştur. Peygamber'in Mekke'den ayrılmak zorunda kalmasından bir yıl kadar sonra toparlanan Müslümanlar Bedir'de, kendilerini sürgün eden müşrikleri unutulmaz bir yenilgiye uğratmışlar ve peşpeşe süren mücadeleden sonra nihayet 8/630 yılında

140 bkz.: Sa'îdî, s.176.

Mekke'yi fethetmişlerdir. Fetih sonrası Mekke'sinde ise artık, Kur'an'ın ifadesiyle, "yeni bir toplum doğmuştur".

Hicret öncesi sıkıntı döneminin en ayrılmaz unsuru, inkârcıların Hz. Peygamber'le alay etmeleridir. Bu dönemin ürünü bir sure olarak kaydedilen[141] 15.Hicr suresi, söz konusu alayların yeni bir şey olmadığını anlatmakta ve daha önce aynı tutumu sergileyenlerin kötü sonlarına dikkat çekmektedir.

> Önceki toplumlar hakkındaki uygulamamız geçtiği halde ona [Kur'an olsa gerek][142] inanmazlar (13. ayet).

Kanaatimizce burada ön plana çıkan mesaj, müşriklerden tarihin işleyişindeki nedenselliği yakalamalarının istenmesidir. Kur'an aynı çağrıyı pek çok yerde tekrar eder[143]. Ele alacağımız bir diğer mekkî sure[144] olan 40.Gâfir(Mü'min) suresinde de 82. ayetten itibaren Araplar'ın bulundukları coğrafyada yaşamış eski toplumlar ve uygarlıkların kötü sonlarına işaret edilmektedir. Kur'an, bu işaretten sonra, peygamberi sürmenin eşiğindeki Araplar'a, "yok oluş sürecindeki bir toplumun bütün uyarılara rağmen ahlâksızlıkta ve inkârda ısrarlı olmaları halinde, iş işten geçtikten sonra hatalarını anlayacaklarını, fakat bunun kendilerini kurtarmayacağını" anlatmak ister (85. ayet). Çünkü müşrikler hiç bir uyarıya kulak asmamaktadırlar[145]

[141] bkz.: Sa'îdî, s.164.

[142] Ayette geçen (*lâ yu'minûn bih*) ifadesindeki zamirin âidiyeti konusunda üç ayrı görüş vardır: Peygamber, Kur'an, azap... bkz.: Ebû'l-Ferec, IV. 385.

[143] 12.Yûsuf/109; 30.Rûm/9; 35.Fâtır/44; 40.Gâfir/21...v.b.

[144] Sa'îdî, s.267

[145] 2.Bakara/6-7; 6.En'âm/25 vb.

Gâfir'den sonraki bir döneme tekabül eden 18.Kehf suresinde[146] de aynı konunun işleniyor olması[147], müşrik Arapla-r'ın uyarılara karşı ne kadar ilgisiz olduklarını göstermektedir. Bu ısrarlı ilgisizlik onların durumlarının gittikçe kötüleştiğini gösterdiği için, yeni uyarıları da beraberinde getirmektedir:

> Kendilerine hidayet geldiğinde insanları inanmaktan ve Rabblerinden bağışlanma dilemekten alıkoyan, öncekilere uygulananı veya azabın açıkça gelmesini beklemeleridir. (55. ayet)

Kur'an öncekilerin benzer tutumlarını muhtelif vesilelerle dile getirir[148]. Böylesi hayatî konuları hafife almak Kur'an'a göre bir çeşit zulümdür (57. ayet). Nitekim örnek verilen eski kavimlerin yok edilmesinin sebebi de işledikleri bu zulümdür (59. ayet). Kur'an, müşriklerin azap istemelerini tenkit etmekte, fakat azaptan emin olmalarına karşılık, iyi durumda görünmelerinin kendilerini aldatmaması gerektiğini söylemek suretiyle azap tehdidini yinelemektedir (58. ayet).

Bütün bu uyarılara rağmen Mekkeli müşrikler tutumlarını değiştirmemiş ve uyguladıkları baskılar sonucunda Hz. Peygamber Mekke'yi terketmek zorunda kalmıştı (16 Temmuz 622). Kısa sürede toparlanan Müslümanlar ilk çarpışmanın vuku bulduğu Bedir'de (2/624) Mekke müşriklerini şaşılacak bir başarıyla dağıtmışlardı. Kur'an, Bedir gazvesinden

[146] bkz.: Sa'îdî, s.182-183.
[147] krş.: İbn Kesîr, V. 168.
[148] 26.Şu'arâ/187; 29.Ankebût/29 vb.

hemen sonra indiği nakledilen[149] 8.Enfâl suresinde Mekke müşriklerinin bu yenilgileriyle, alay edegeldikleri azap sürecine girmiş olduklarını dokunaklı bir şekilde anlatmaktadır (30-35. ayetler).

Bedir'de Mekke'nin çok sayıda önde geleni öldürülmüştü[150]. Savaştan döner dönmez Mekke müşrikleri bu kayıplarının intikamını almak ve Müslümanlar'a ders vermek üzere yeni bir savaşa karar vermiş ve bütün imkanlarını seferber etmişlerdi. Aşağıdaki ayetin bu hazırlıktan söz ettiği anlaşılmaktadır[151]:

> İnkâr edenler mallarını, Allah yolundan çevirmeye harcıyorlar. Harcayacaklar da... sonra bu onlara yürek acısı olacak, mağlub olacaklar...(36. ayet)

Bir sonraki ayette bu hazırlıktan vazgeçmeleri halinde hâlâ affedilme imkanları bulunduğu, hatırlatılır. Şayet vazgeçmeyecek olurlarsa öncekilere uygulanan onlara da uygulanacaktır (38. ayet).

Mekkeli müşrikler kararlıdırlar ve hicretin üçüncü yılında Müslümanlarla bir kez de Uhud'da karşılaşırlar. Bu kez Müslümanlar yenilmiştir. Böyle bir yenilginin inananlar üzerindeki etkisini Kur'an'dan takip etmek mümkündür. Uhud'dan hemen sonra indiği nakledilen 3.Âl-i İmrân suresinde[152] şu ayetler yer almaktadır:

149 Sa'îdî, s.121.
150 bkz.: Hâzin, III. 39-40.
151 krş.: a.y.
152 Sa'îdî, s. 64.

Üzüntüye kapılıp çözülmeyin!.. Eğer inananlar iseniz üstün olanlar *sizsiniz. Size* bir acı dokunduysa, o topluluğa da benzer bir acı dokunmuştu. Biz bu günleri insanlar arasında dolaştırırız... (139-140. ayetler)

Bu açıklama sadece bir teselli değil, bir hakikatin ifadesidir (138.ayet). İyi günlerin yanında kötü günlerin de olması hayatın tabiatındandır; önemli olan izlenen hayat çizgisidir. Nitekim tarihte de inananlar benzer acı günler yaşamışlardı. Ancak tarihin öğrettiği değişmez bir gerçek vardı ki, nihâi zafer hep inananlarındı...[153].

Mekkeli müşriklerle mücadeleler devam ederken Medine'de de bir soğuk savaş yaşanıyordu. Hz. Muhammed'in hicretle beraber, Medine'de en önde gelen isim olması, Medine'nin eski sakinleri arasında çekemezliğe ve bunun doğurduğu sinsice oyunlara sebep olmuştu. Kur'an Medine'deki münafıkların bu oyunlarını çok yerde konu edinir[154].

Hicretin 5. yılında Hz. Peygamber, Kur'an'ın talimatı üzerine, evlatlığı Zeyd'in boşadığı Zeyneb'le evlenecekti[155] Evlatlığın, öz çocuğun bütün hukukuna sahip olduğu bir toplumda, bu evlilik Hz. Peygamber'i oğlunun boşadığı kadınla evlenme durumuna düşürecekti. Kur'an'ın Peygamber'e yönelik ifadelerinden, böyle bir sonuçtan çekindiği için bu evlilikten kaçınmak istediği anlaşılmaktadır. Ama Kur'an evlat-

[153] krş.: İbn Kesîr, II. 107.

[154] 4.Nisâ/142; 33.Ahzâb/12 vd., 59.Haşr/11.

[155] Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili en çok istismar edilen konulardan biri olan bu evliliği hakkındaki rivayetler için bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Qur'ân (Te'vîlât Ehli's-Sunne)* (yazma), Topkapı Sarayı Medine Böl.-180 c. 22, v. 528b-533b.

lık kurumunu anlamsız ve çarpık bir uygulama olarak değerlendirmekte ve Müslüman toplumda böyle bir kurumun yer almamasını istemektedir[156]. Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evlenmesi ise bu hedefi gerçekleştirmede çok etkili bir yöntem olacaktı[157] Kur'an, nüzûl sırasında Âl-i İmrân'dan hemen sonra yer alan 33.Ahzâb suresinde[158] konuyu ele almakta ve şöyle bağlamaktadır:

> Allah'ın kendisi için öngördüğünde peygambere bir sıkıntı yoktur.. Önceki geçenlerle ilgili Allah'ın uygulama biçimi budur... (38.ayet)

Bu ayetteki *sunnetullah* ifadesinin neye delâlet ettiği konusunda çok farklı görüşler ileri sürüirnüştür[159]. Kanaatimizce *sunnetullah* ifadesinin anlam çerçevesi ve Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda; bu ayette, ideal toplumu oluşturmada üstesinden gelinmesi zor görünen konuların üzerine bile cesaretle gidilmesinin sonuç verici olduğu fikrinin işlemekte olduğu görülür. Bu vesileyle Kur'an, sosyal çevrenin geleneğe dayanan mukavemetinin; hakka, adalete ve ahlâka dayanan ıslah hareteki karşısındaki zayıflığını öğretmekte ve Hz. Peygamber'i sadece Allah'tan korkmaya çağırmaktadır:

> (Önceki peygamberler) Allah'ın mesajını iletirler, Allah'-

[156] 33.Ahzâb/4.

[157] 33.Ahzâb/37

[158] bkz.: Sa'îdî, s.245.

[159] bkz.: Ferrâ', II.344; Taberî, XXII. 14-15; Zemahşerî, III. 264; Tabatabâ'î, XXII. 323-324; Merâğî, XXII. 15-16; Derveze, VIII. 266; S. Qutub, XXII. 29.

tan başkasından korkmaz sadece ondan korkarlardı. Hesap görücü olarak Allah yeter (39. ayet).

Aynı sure içerisinde, peygamber hakkında zihinlerde şüphe yaratmaya çalışan münafıklara, artık bu fesatçılıktan vazgeçmeleri önerilmektedir; aksi takdirde cezalandırılacakları bildirilmektedir (60-61. ayetler). Bu Allah'ın *sunnet'* idir (62. ayet): Kurulmak istenen toplum yapısı karşısında direnenler ya o yapı içerisinde eriyecekler ya da ister istemez taraflar arasında çatışma doğacaktır. Çatışmadan başarılı çıkan ise hukukun ve ahlâkın temsilcileri olacaktır.

Medine'deki bu soğuk savaş sürüp giderken hicretin üzerinden beş yıl geçmişti ve gerek Hz. Peygamber, gerekse muhacirler hem Kâbe'yi ziyaret etmek hem de yurtları olan Mekke'yi görmek istiyorlardı. Umre amacıyla yola çıktıktan sonra, bu isteklerine Mekke müşrikleri tarafından karşı çıkıldığını görmüşlerdi. Bu durum karşısında Hz. Peygamber inananlardan, gerektiğinde savaşacaklarına dair söz almıştı. Kur'an, savaş donanımına sahip olmadıkları halde Peygamber'e gösterdikleri güven ve sadakatten dolayı mü'minlerin bu davranışlarından övgüyle bahsetmektedir[160]. Müslümanların bu kararlı tutumları kendilerine ulaşan Mekke'liler savaşmaktan çekinmişler ve uzlaşma yoluna gitmişlerdi. Hudeybiye musâlahası (5/627) olarak bilinen bu anlaşmadan sonra indiği nakledilen[161] 48.Feth suresinde olay şöyle değerlendirilmektedir:

Kafirler sizinle savaşacak olsalardı, arkaları sıra geri dön-

160 48.Feth/18.
161 bkz.: Sa'îdî, s.288.

me durumunda kalacaklardı (...) Allah'ın öteden beri süregelen uygulaması budur ve Allah'ın davranışında bir değişme bulamazsın (22-23. ayetler).

Bu ayetleri takip eden bölümde, bu barışın stratejik açıdan iyi bir sonuç olduğunu anlatan ifadelerden (24-25. ayetler), inananların Mekke'ye girmek için ne denli sabırsızlandıklarını anlıyoruz. Onların bu arzularına cevaben Mekke'yi mutlaka fethedecekleri imâ edilmektedir (27. ayet).

Sonuç olarak, *sunnetullah* ve anlamdaşlarının geçtiği pasajların tarihsel bağlamları da, *sunnetullah'* ın konusuna ilişkin kanımızı pekiştirmektedir.

3. Kur'an'ın Metinsel Bütünlüğü İçinde Sunnetullah

Kur'an'ın anlaşılabilmesinde önemi reddedilmeyecek derecede açık olan bütünlük ilkesi, Kur'an'da çelişkinin bulunmadığı tezine dayanmakta ve aynı zamanda Kur'an'daki iç tutarlılığın sağlaması anlamına gelmektedir. Tefsir geleneğinde bu ilke –bazı yönleriyle de olsa, teorik düzeyde– usûl kitaplarını dolduran konular arasında yer alan ayetler (veya sureler) arasındaki *tenâsub* çerçevesinde gündeme getirilmektedir[162]. Ancak elimizdeki en eski metinler de dahil ol-

162 bkz.: ez-Zerkeşî, Bedruddîn (ö:h.794), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Beyrut, t.y., I. 35-52; *el-İtqân*, II. 138-146; Suyûtî aynı yerde bu konuda yazılmış müstakil eserlerden bazılarını da zikretmektedir. Konuyu "bütünlük" sorunu şeklinde ele alan yeni çalışmalar olarak bkz.: Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)* İstanbul 1993; Açıkgenç, Alpaslan, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu", *İslâmî Araştırmalar* III (Temmuz 1989), sayı: 3, s. 95-101.

mak üzere, Tefsir literatüründe *siyâq-sibâq* kontrolü konusunda bile her zaman başarılı olunamadığını müşahede etmek zor değildir[163]. Nitekim konumuzu teşkil eden *sunnetullah* ifadesinin böylesine farklı anlamlarda kullanılmış olmasında, bu ifadenin ait olduğu kur'ânî bağlamdan koparılmasının önemli rol oynamış olduğunu göstermeye çalışmıştık.

Bu durumda, *sunnetullah'* ın konusunu Kur'an bütünlüğü çerçevesinde tespit edebilmek için öncelikle bu ifadeyi tabiî bağlamına götürüp, hangi atmosferde ve hangi düşünsel bağlamda kullanılmakta olduğunu belirleme durumundayız. Bu ise iki aşamalı bir incelemeyi gerektirmektedir. İlk aşama olarak *sunnetullah'* ın ve anlamdaşlarının geçtiği pasajların ait olduğu tarihsel bağlamla ilgisi ortaya konulmalı, ancak ondan sonra metnin iç bütünlüğü ikinci bir aşama olarak ölçüt alınmalıdır.

Bu bölümün buraya kadarki alt başlıklarında birinci aşamayı gerçekleştirmeye çalıştık. Burada ise Kur'an'ın iki kapağı arasında kalan metnin iç bütünlüğünü ölçüt alarak *sunnetullah'* ın konusunu tespit etmeye çalışacağız. *Sunnetullah* ve anlamdaşlarının yer aldığı siyak-sibak ortamları bir arada gözden geçirilecek olursa, buralarda Hz. Peygamber ve inananlar ile inkârcılar arasındaki mücadelenin değişik boyutlarıyla konu edilmekte olduğu hatırlanır. Yine hatırlanacağı gibi, bu bağlamda tabiî varlık alanına ilişkin en ufak bir ipucu bulmak mümkün değildir.

163 Zerkeşî de müfessirlerin bu ilkeye özen göstermemelerinden yakınmaktadır; bkz.: *age.*, I. 36: ... وقد قلّ اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقّته ...

Bütün bu pasajlar daha dikkatlice incelendiğinde, tarihin belli bir diliminde yaşanmış bir mücadeleyi yansıtmanın ötesinde mesajlar taşıdıkları görülür. Öyle sanıyoruz ki, burada esas sorun, söz konusu tarafların tarih içerisindeki ve tarih karşısındaki konumlarıyla ilgilidir. Kur'an'a göre bu taraflardan birinde, görünürde sınırlı bir bölgede zulmü ortadan kaldırmaya çalışmaktaysa da, esasen bütün yeryüzünde insanca yaşamanın asgarî zeminini oluşturmayı hedefleyen mü'minler[164], karşı tarafta ise olanca güçleriyle statükoyu muhafazaya çalışan şer odakları yer almaktadır[165] Tarih boyunca var olagelen bu iki topluluk tipi Kur'an'da zaman zaman mukayese edilir[166].

Kur'an'a göre inkârcılar, Hz. Peygamber'e karşı tutumlarıyla özelde kendi toplumlarının, genelde bütün insanlığın geleceğini tehdit eden bir yapıyı korumayı üstlenmiş olmaktadırlar. *Sunnetullah'* tan söz edilen pasajlarda konu edilen mücadelenin temelinde bu dinamikler yatmaktadır. Yoksa ne inananlar, ne de inkârcılar olayı salt inanç bazında değerlendirmektedir. Öyle olsaydı müşriklerin uzlaşmak üzere Hz. Peygamber'e karma bir inanç sistemi önermelerini anlamak imkansızlaşırdı. Onlar Hz. Muhammed'in Tanrı'sını tanımaya razıydılar; yeter ki, o toplum içinde ikilik yaratmasındı[167]. Kur'an'ın çağrısına ilk tepkiyi, toplum içinde önemli yer edinenlerin göstermiş olması, mesajın onlar tarafından

164 2.Bakara/193; 3.Âl-i İmrân/110; 21.Enbiyâ/107.

165 2.Bakara/170; 5.Mâide/104; 7.A'râf/28; 10.Yûnus/78; 43.Zuhruf/ 22-23 v.b.

166 bkz.: 6.En'âm/81; 11.Hûd/24.

167 Kur'an'da müşrik Arapların benzer tekliflerine işaret eden pek çok ayet vardır; bkz.: 39.Zümer/64-66; 109. Kâfirûn/1-6.

çok iyi anlaşıldığının ve konunun sadece bir inanç meselesi olmadığının güvenilir bir göstergesidir. Kur'an tarih içerisinde aynı kesimden tepki alan peygamberlere sık sık atıfta bulunur:

> Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek oranın beslenmiş kesimi; "biz size gönderileni inkâr ediyoruz; biz mal ve çocuk bakımından daha çoğuz, biz azaba uğratılacak değiliz ya", demişlerdir (34.Sebe'/34-35; ayrıca bkz.: 6.En'âm/112, 123).

Kur'an bu karşı koyuşun sebeplerini de tahlil etmektedir.

> Çünkü onlar bundan önce dünyada nimet içinde bulunurlarken büyük günah işlemede direnir dururlardı (56.Vâkıa/45-46; ayrıca bkz.: 74.Müddessir/11-16; 36. Yâsîn/47).

Sunnetullah ve anlamdaşlarının içinde yer aldıkları metinsel bağlamlar tasvir etmeye çalıştığımız gibi, Hz. Peygamber ile karşıtları arasındaki mücadele bazında evrensel sosyal gerçekliklerin işlendiği ortamlardır. Bu kısa tekrar, *sunnetullah* ifadesinin Kur'an'da tarihsel bir anlam çerçevesine sahip olduğu yolundaki kanatimizi teyit etmektedir.

Ulaştığımız sonucu Kur'an'ın ana konusu ve hedefi ile karşılaştırdığımızda bu ikisi arasındaki paralellik ilk anda göze çarpar. Daha önce de değişik vesilelerle ifade etmiş olduğumuz gibi, Kur'an'ın ana konusu insandır. Kur'an metninin 20 küsür yıl kadar süren oluşum süreci düşünülecek olursa, onun ideal bir insan / toplum tipi önerdiği ve bu ideali gerçekleştirmesi için Araplar'a katkıda bulunmayı hedeflediği görülür. Dolayısıyla Kur'an'ın tarihsel bir misyonu üstlendiğini söylemek yanlış olmaz kanısındayız. İşte *sunnetul-*

lah ifadesi de bu tarihsel çerçevede gerçek hüviyetine kavuşmakta ve Kur'an bütünlüğüne aykırı düşmeyecek bir anlam kazanmaktadır.

Kur'an, "Allah'ın davranış biçimi" anlamındaki *sunnetullah* ifadesiyle ilişkili olarak *kelimetullâh, kelimetu rabbik* gibi ifadeler de kullanmaktadır. "Allah'ın verdiği söz" benzetmesini içeren bu terimler de *sunnetullah* gibi, Allah'ın davranış tarzını ifade etmektedirler[168]. Kur'an'daki bütün örnekler incelendiğinde bu ifadelerin Allah'ın tarih içindeki tavrından sözetmekte oldukları görülür[169] Allah'ın tarih içerisinde nasıl davranacağının belirsiz olmadığı, aksine Allah'ın hangi durumlarda nasıl davranacağına dair kendisine ve bu ilâhî tavrın muhatabı olması itibarıyla insanlığa söz verdiği, fikri işlenmektedir. Tarihin kendilerine ayrıcalık tanımasını bekleyenlere yönelik olarak *sunnetullah* gibi *kelimetullâh'* ta da bir değişme olmayacağı vurgulanır[170]. Aynı olgu, *qavl*(söz) kelimesiyle de verilmektedir Kur'an'da... *Kelimetullah* a benzer bir şekilde Allah'ın (kendisine ve insanlığa) verdiği söz anlamına gelen bu kelime de yine tarihle ilgili bir kullanım alanına sahiptir[171].

Bütün bu anlatılanlar çerçevesinde Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'da Allah'ın tarih içerisi-

[168] krş.: İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Taqiyyuddîn Ahmed, *Mecmû'atu'r-Resâ'il ve'l-Mesâ'il*, Mısır 1341-1345, V. 8; Semîh 'Âtıfu'z-Zeyn, *Hareku't-Târîh fi'l-Mefhûmi'l-İslâmî*, Beyrut 1985, s. 29.

[169] 10.Yûnus/19,33,96; 11.Hûd/110; 20.Tâ-hâ/129; 39.Zümer/71; 40. Mü'min (Gâfir)/6; 41.Fussilet/45; 42.Şûrâ/14, 21 vb.

[170] 6.En'âm/115; 10.Yûnus/64.

[171] 17.İsrâ/16; 27.Neml/85; 28.Kasas/63; 41.Fussilet/25 vb.

ne yerleştirildiği görülür. Bunu yaparken Kur'an şöyle bir senaryo canlandırmaktadır; **Allah ezelde tarih içerisinde nasıl davranacağını belirlemiş ve bu davranış tarzını değiştirmeyeceğine dair söz vermiştir (*qavl, kelime*). Tarihin başlangıcından beri verdiği söz gereği Allah değişmez bir tavır sergilemektedir (*sunnetullah*) ve bu tavır ileride de aynı kalacaktır.**

Kur'an'da Allah'ın böylesine tarihin içinde takdim edilmesinin sebebi, tarih alanının ahlâk alanı olmasıdır. İnsanın ahlâkî değeri olmayan yönü; bedeni, cinsiyeti, ırkı, yaşı vs. tarihin konusu değildir. Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi; insan tarih alanına hürriyetiyle, iradesiyle, ahlâkî yönüyle ve eylemleriyle iştirak etmektedir. Bunun sonucu olarak insanın sınandığı alan da burasıdır. İnsan tarih içerisinde istediği rolü oynayabilir. İşte Kur'an tarih yasalarının yerine Allah'ın davranışını koymakla, insanı tarih içerisinde Allah ile ilişki içerisine sokmaktadır. Bu anlamda, insanın her davranışı Allah'a yöneliktir ve davranışları sonucunda başına gelen her olay da Allah'ın ona karşı davranışıdır. İnsan ahlâkî anlamda olumlu bir hayat sergilediği takdirde Allah tarafından yükseltilecek, aksi halde alçaltılacaktır.

Şüphesiz Kur'an bütün bu anlatımlarla, bir tarih şuuru oluşturmaya çalışmaktadır. Bu mesajın özü şudur: Tarih içerisinde insan başıboş bırakılmamıştır[172], her davranışı bir değişime gebedir[173]. Allah, tarih içerisinde bir taraf durumunda olduğu için tarihin seçmeci karakteri vardır; tarih, kötünün

172 2.Bakara/214; 3.Âl-i İmrân/142; 9.Tevbe/16; 23.Mü'minûn/115; 75.Kıyâme/36.vd.

173 13.Ra'd/11.

karşısında iyiden, yanlışın karşısında doğrudan, zararlının karşısında yararlıdan, zorluğun karşısında kolaylıktan yanadır. Çünkü Allah, bu birinciler karşısında hep ikincilerden yanadır[174]. Ancak tarih, işleyişinde tarafsızdır, kimyese ayrıcalık tanımaz. Çünkü Allah, tarih içerisindeki tavrını değiştirmeyeceğine dair söz vermiştir.

Bu tarih bilincinde bizzat tarihi Allah, tarih yasalarını Allah'ın sözü (*qavl, kelime*), tarihin bu yasalar uyarınca işleyiş tarzını da Allah'ın davranış tarzı (*sunnetullah*) karşılamaktadır. Bu nitelemelerde tarih olayının oluşumunda rasyonel ve gaybî faktörlerin rolünün ne olduğu önemli değildir. Somutlaştırmak gerekirse, örneğin bir Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ile bir peygamber gönderilmesi arasında bu açıdan fark yoktur. Önemli olan olayın tarih olayı olup olmamasıdır. Olayın işleyişinde gaybî faktörlerin rol oynaması, bu işleyişin bir mantığı bulunmadığı anlamına gelmeyeceği gibi, tamamen rasyonel faktörlerin rol oynadığı bir olayın işleyişini de Allah'tan soyutlamanın imkânı yoktur. Kur'an'ın ifade özelliğinin sonucu olan bu durum, tarihin işleyiş tarzına neden *sunnetullah* dendiğini de anlaşılır kılmaktadır.

Sonuç olarak, dilsel bakımdan *sunnetullah* ifadesi pek çok şeyi anlatmak için –dolayısıyla tabiat anunları anlamında da pekalâ– kullanılabilir. Ancak, bu ifadeyi Kur'an'a referansta bulunarak kullanmak istiyorsak, öncelikle Kur'an'ın bu ifadeye belli bir anlam yükleyip yüklemediği sorusunu yöneltmemiz gerekir. İşte çalışmamızın buraya ka-

174 2.Bakara/153,195 5.Mâide/13,93; 9.Tevbe/4,7,36 vd.

darki kısmında bu sorunun cevabını aradık. Ortaya çıkan sonuç, *sunnetullah'* ın Kur'an'da –mutlaka net bir karşılık bulmak gerekirse– olsa olsa, "tarih yasaları"nı anlatan bir ifade olarak kullanıldığı yönündedir. Bu itibarla, *sunnetul-lah'* ın islamî literatürde genellikle yanlış anlaşılıp, yanlış kullanıldığı gerçeğini telaffuz etmek durumundayız.

III. BÖLÜM

KUR'AN'A GÖRE TARİHİN (SUNNETULLAH'IN) İŞLEYİŞ TARZI

A. KUR'AN'IN BAZI İFADE ÖZELLİKLERİ

Kur'an, toplumların doğuşunu, ayakta kalış süreçlerini ve yok oluş sebeplerini kendine has ifade tarzı ile anlatır. Kur'an'ın tarihe bakışını anlayabilmek için, söz konusu ifade özelliklerinin iyi tahlil edilmesi kaçınılmazdır. Bu özelliği onun bir sosyoloji veya tarih felsefesi kitabı olmayışından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ilk önce toplumsal kavramların Kur'an'da nasıl ele alındığını bilme zarureti vardır.

Misal olarak, bir sosyal birim olan *qavm* in Kur'an'da nasıl ele alındığını kısaca belirlemeye çalışalım. Esasen erkeklerden oluşan topluluğa verilen bu ismin[1], Kur'an'da her zaman bu şekilde kullanılmadığını biliyoruz[2] Bizim genellikle 'toplum' olarak çevirdiğimiz *qavm* kelimesi, Kur'an'da 'medeniyet' anlamına gelebilecek şekilde de kullanılmaktadır[3]. Aynı toplum içerisindeki, farklı değer yargıları etrafında öbeklenen grupları da *qavm* olarak isimlendiren Kur'an[4], buna bağlı olarak, hâkim kadronun-zihniyetin değiş-

[1] bkz.: *el-Mufredât*, s. 418-419.

[2] bkz.: el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'qûb, *Basâ'ir Zevi't-Temyîz fî Latâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (tahk.: M. 'Alî en-Neccâr), Beyrut, t.y., IV. 307-313.

[3] krş.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 79.

[4] 37.Sâffât/30.

mesiyle oluşan durumu da yeni bir kavmin getirilmesi olarak nitelemektedir[5].

Kuşkusuz, Kur'an'ın değerleri her şeyin üstünde tutmasından kaynaklanan bu durum, onun tarihe bakışının kategorik yönü hakkında önemli bir ip ucu vermektedir. Buna göre, aynı toplumu oluşturan insanlar arasında benimsenen değerler planında bir farklılaşma belirdiğinde, çekişen farklı güçler doğmuş demektedir. İnsanları hareket birliği içerisinde tutan bu ortak değerler sisteminde; ırk, renk, dil ve sınıf gibi görünür birlikteliklerin mutlak bir rolü yoktur. Bu görünür müşterekler, değerlerde birleşme yönündeki etkileri nisbetinde önem kazanmaktadır. Kur'an, temelde bu faktörlerin yapıcı rolünü kabul etmekte[6], fakat inanç birliğinin söz konusu olmadığı durumlarda, tabiî kan bağının dahi birleştirici fonksiyonunu yitireceğini vurgulamakta[7]; hatta yerine göre bu görünür bağın aldatıcı olabileceğini belirtmektedir[8].

Kur'an'ın bu tutumu, topluma karşı ferde öncelik tanıyan bakış açısından kaynaklanmaktadır. Yani, fert olarak insan, toplum tarafından üretilmemekte; tam aksine, bireyi çok değişik şekillerde etkilemekle kalmayıp zaman zaman sınırlayan bir gerçeklik olarak toplum, bizzat münferit insanlar tarafından üretilmektedir. Bu, şu anlama gelir ki, insanın ken-

5 11.Hûd/57.

6 2.Bakara/83; 4.Nisâ/36; 6.En'âm/151; 17.İsrâ/23; 29.Ankebût/8; 31. Lokmân/14; 46.Ahkâf/15 vd.

7 11.Hûd/46;

8 4.Nisâ/135; 9.Tevbe/24.

di iradesinin payı olmaksızın içine doğduğu çevre gerçeğinden önce, evrensel nitelikli bir *fıtrat* gerçeği vardır[9]. Bireyin hangi toplumun, ırkın, sınıfın üyesi olarak doğarsa doğsun, çevresini ıslah etmekle yükümlü olması, başka türlü izah edilemez. Kur'an, böylelikle, insanın yeryüzünde gerçek fonksiyonunu icrâ edebilmesi için muhtaç olduğu gücü, fıtratından alabileceğini belirtmektedir. Nitekim Kur'an'da çevresine rağmen fıtratına dönebilen insanların varlığı örneklendirilir[10] Sonuç olarak, toplumsal birimlerde tek gerçek birliktelik olarak, en temel müşterek olan *fıtrat* ın ölçüt alınıp yabancı unsurların ayıklanmasıyla ulaşılan **değerlerde birliktelik** karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'ın sosyal birimlere bakışını *qavm* kelimesiyle örneklemeye çalıştığımız yukarıdaki açıklamalardan sonra, Kur'an'ın tarihe bakışındaki en orijinal özellik kendini ele vermektedir. Öyle ki, tarihe kur'anî yaklaşımla bakıldığında, tarihçilerin çok önemli değişmeler olarak kaydettikleri birtakım olaylar Kur'an açısından hiç bir değer ifade etmeyebileceği gibi, tarihçilerin bir süreklilik kabul ettikleri bazı durumların da Kur'an açısından çok ciddi sosyal değişimler içerebileceği görülür.

Kur'an'ın tarihin işleyişinde etken kabul ettiği faktörlerin tespit edilebilmesi için göz önünde bulundurulması gereken

9 «Sen yüzünü bir hanif gibi/olarak (hak) dine çevir; Allah'ın insanları yaratışına uygun olan doğal hâl (budur). Allah'ın yaratması değiştirilmez. Doğru din işte budur, ama insanların çoğu bilmezler». 30. Rûm/30.

10 Firavun'un mü'mine eşi (66.Tahrîm/11), *Asbâb-ı Kehf* (18.Kehf/10-26) ve Antakya'lı mü'min (36.Yâ-sîn/20-27) örneklerini burada zikredebiliriz.

bu ilk noktadan sonra, Kur'an'ın bir diğer ifade özelliğine geçebiliriz.

Kur'an'ın tarihi ele alışında en çok ağırlık verilen konu, toplumların yok oluşları (*helâk*) ve bu yok oluşu hazırlayan faktörlerdir. Söz konusu faktörler Kur'an'da çoğunlukla *isrâf*[11], *curm*[12], *fesâd*[13] *zulm*[14] vs. gibi ahlâkî terimlerle ifade edildiği gibi, zaman zaman aynı etkenlerin *kufr*[15], *ism*[16], *zenb*[17], *tekzîb*[18], *fısq*[19] vs. gibi dinî terimlerle isimlendirilmiş olduğunu görmek de mümkündür. Aslında Kur'an'da kullanılan hiç bir terimi dinî muhtevâdan tamamen bağımsız ele alma imkanı yoktur. Mesela, iktisadî bir ahlâksızlık olan *isrâf*, Kur'an'ın kullanışında aynı zamanda günahtır ve Allah isrâf edenleri sevmez. Benzer bir şekilde, hukuka aykırı işlenen fiileri ifade eden *curm*, aynı zamanda ilâhî iradeye karşı olumsuz tavır alışı da anlatmaktadır.

Bu durum bütün ahlâkî terimler için geçerlidir. **Dinî-ahlâkî terimler** arasındaki bu ahenk, ters yönde de vâkidir. Bilfiil, Allah'ın gönderdiği risâleti yalanlamak demek olan *tekzîb*, aynı zamanda bir ahlâksızlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'a göre risâletin mesajı haktır ve ha-

11 21.Enbiyâ/9 vb.
12 44.Duhân/37 vb.
13 11.Hûd/118 vb.
14 3.Âl-i İmrân/117; 6.En'âm/47; 10.Yûnus/13; 14.İbrahim/13; 22.Hacc/45; 28.Kasas/59 vb.
15 21.Enbiyâ/6; 67.Mülk /28 vb.
16 2.Bakara/85, 188; 5.Mâide/62 vb.
17 6.En'âm/6 vb.
18 8.Enfâl/54; 26.Şuarâ/139; 23.Mü'minûn/48 vb.
19 17.İsrâ/16; 46.Ahkâf/35 vb.

kikati yalanlamak veya yalan saymak ahlâka mugayir bir davranıştır. *Kufr* ve *îmân* da dinî niteliklerinin yanında ahlâkî değeri de hâizdirler[20]

Kur'an'ın bu anlatım özelliğini göz önünde bulundurmadan onun ifadelerinden nesnel sonuçlar elde etmenin imkanı yoktur. Fizik alanla ilgili Kur'an ifadelerinin tahlilinde belli bir noktaya kadar gösterilen başarı, sosyal alanla ilgili ifadelerin tahlilinde her zaman aynı ölçüde sergilenememiştir. Örneğin Kur'an'ın yağmuru "Allah'ın *rahmeti*" olarak isimlendirmesi ve yağmurun Allah tarafından indirildiğini ifade etmesi, belki yağmurun oluşumuyla ilgili **Tanrı-biçimsel** (*theomorphic*) bir anlayışa yol açmamıştır. Ama, mesalâ ekonomik gücün, "Allah'ın *ni'met*' i"[21] veya "Allah'ın *fadl*' ı"[22] olarak isimlendirilmesi, âdeta insanın rolünü küçümseyen bir bakış açısıyla yorumlanabilmiştir[23]. Bunun sebebi sosyal olaylara nisbetle, fizik olaylarda işleyiş tarzının gözleme daha elverişli oluşudur. Sosyal alanda etken unsurların belirlenmesi ise çok yoğun bir çaba gerektirmektedir. Bu çaba olmayınca, mekanizmada açıklanamayan boşluklar gaybî veya lahutî unsurlarla doldurulmuştur.

Ne var ki, düşülen hata yalnızca Kur'an'ı yanlış anlamakla sınırlı kalmamış, buna bağlı olarak olgunun da olduğu gi-

20 İmân'ın ahlâkî değeri ile ilgili geniş açıklama için bkz.: Güler, İlhami, *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlâkla İlişkisi* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1990.

21 17. İsrâ/83.

22 24. Nûr/32, 38.

23 Allah'ın rızık vermesinden söz eden ayetler yorumlanırken bu olayın nasıl oluştuğu üzerinde durulmamış, sadece rızkı Allah'ın verdiği tekrarlanmıştır; msl. bkz.: Hâzin, IV. 403; Fîrûzâbâdî, IV. 403.

bi algılanamamasına neden olmuştur. Bu ise, olayların gerisindeki gerçek dinamikleri görmeyi engellediği için, Kur'an'a dayalı sosyal politikalar üretilmesi mümkün olmamıştır.

Başa dönüp, örneklendirmeye çalıştığımız ifade özelliğine bakacak olursak, bunun tasvir edici (*descriptive*) değil, âdeta olaylara ve nesnelere **anlam kazandırıcı** (*significative*) bir karakter taşıdığını görürüz. Yani Kur'an hiç bir zaman yağmurun oluşumu ile ilgili, bilime aykırı bir açıklama getirmemektedir. Ama onun için yağmur sadece, buharlaşan suyun soğuk hava tabakasına çarpıp geri dönmesinden ibaret kuru bir fizik olayı olamaz. O, yeryüzünün ve yeryüzündekilerin ona olan sonsuz ihtiyaçları düşünüldüğünde, yağmurun oluşumuna imkan verecek bir düzen kuran Allah'ın bütün yeryüzü halkına rahmetinin bir hediyesidir[24]. Kur'an, işin bu yönüyle ilgilenmekte ve âdeta fizik olayları bile değer alanına çekip anlam kazandırmak istemektedir.

Kur'an'ın tarihe bakışını anlayabilmek için göz önünde bulundurulması gereken bir diğer ifade özelliği de, Kur'an'da kullanılan üslûbun **Allah-merkezli** (*theosentric*) oluşudur. Kur'an'ın anlatışında bütün olayların gerisinde mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında fâil güç odur. Yıldızları sevk ve idare eden o olduğu gibi[25], spermanın teşekkülünden yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda[26] yine o vardır. Tarih alanında

[24] 7.A'râf/57; 25.Furkân/48; 27.Neml/63; 30.Rûm/46; 42.Şûrâ/28 vb.
[25] 7.A'râf/54; 18.Nahl/12 vb.
[26] 23.Mü'minûn/12-14 vb.

da durum bundan farklı değildir. Toplumları varlık sahnesine çıkaran, halden hale geçiren, ilerleten, gerileten ve nihayet yok eden odur[27]. Bu üslûp neticesinde, Kur'an'da Allah'ın iktidarın timsâli olarak bir krala (*melik*) benzetilmekte olduğu, gözden kaçmayacak bir noktadır. Kur'an'ı bütünüyle gözden geçirdiğimizde onda bu benzetmenin bütün unsurlarını buluruz: O meliktir[28], tahtı vardır[29], mülkünde ortağı yoktur[30], kendisine mutlak itaat gösteren görevlileri vardır[31], evreni bu görevlileri aracılığıyla ve verdiği emirlerle idare etmektedir.

Kısaca işaret etmeye çalıştığımız bu ifade / anlatım özelliklerinin, Kur'an'ın tarihe bakışını anlamadaki gözardı edilemez yerini bir örnek üzerinde daha belirgin hale getirdikten sonra, asıl konumuz olan, tarihin işleyişinde etken unsurların Kur'an'da nasıl sergilendiğine geçeceğiz.

Ele alacağımız örnek, Kur'an'ın anlattığı tarihsel olaylar arasında zaman bakımından yakın bir dönemde cerayan etmiş olması itibarıyla, tarihî kaynaklardan da bilgi edinme imkanı bulunan Arim seli hâdisesidir. Olay Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır:

> Sebe' (halkı) için oturdukları bölgede bir ayet vardı; "Rabbinizin rızkından yiyin ve ona şükredin, işte temiz bir yurt ve bağışlayıcı bir Rabb" (diyen) sağlı sollu iki bahçe... Ama onlar yüz çevirdiler, bu yüzden biz de üzerlerine Arim selini gönderdik ... (34.Sebe'/15-16).

27 6.En'âm/6; 7.A'râf/137; 44.Duhân/28.

28 20.Tâ-hâ/114; 23.Mü'minûn/116; 59.Haşr/23; 62.Cum'a/1; 114.Nâs/2.

29 7.A'râf/54; 10.Yûnus/3; 13.Ra'd/2; 20.Tâ-hâ/5; 40.Mü'min/15.

30 17.İsrâ/111; 25.Furkân/2.

31 16.Nahl/50; 66.Tahrîm/6.

Sebe', Yemen'in en verimli toprağa sahip bölgelerinden birisidir[32]. Yemen'in doğusu daha çok yağmur alır ve bu yağmur suları kuzey ve güneyden gelen sularla birleşerek tek kol halinde tekrar doğuya doğru akar, bu büyük su kütlesi dağın içindeki bir vadiden geçerek derinliğin 390 m, genişliğin 230 m olduğu boğazdan yerleşim merkezine akardı[33] Sebe'liler, hem sellerin önünü alabilmek, hem de sel sularını kullanıma uygun hale getirebilmek için, vadinin bittiği bu boğaza bir set çekmişlerdi. Seddin yapılış tarihi kesin olarak bilinmemektedir[34]. E. Glaser'in verdiği bilgiye göre, set bir çok kez çatlamalara maruz kalmış ve bir keresinde yıkılmıştır. Şurahbil b. Ya'fûr zamanında seddin yeniden binâ edildiği söylenir[35].

Kur'an'da anlatılan sel felaketinin ne zaman cereyan ettiği konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Kur'an'da selden sonra Sebe'lilerin göçlerinden söz edildiğini göz önünde bulunduracak olursak[36], bunun Şurahbil zamanında vukû bulan sel olduğu söylenebilir. Zira meşhûr Arap göçleri bu felaketten sonra başlamıştır[37]

Tarihçiler seddin yıkılışıyla ilgili pek çok sebep sayarlar;

32 Mehrân, *Dirâsât*, I. 311; Araplar arasında Sebe' toprağının verimliliği darbımesel konusu olmuştur, bkz.: *age.*, I. 329.

33 bkz.: *age.*, I. 338.

34 bkz.: *age.*, I. 317.

35 Glaser, Eduard, "Zwei Inschriften über den Dammbruch vor Mârib", *MVG*, 1897, s. 372; Dr. S.A. Sâlim de seddin Şurahbil zamanında onarıldığına dair bir yazıttan söz etmektedir, bkz.: *Dirâsât Târîhi'l-'Arab*, İskenderiyye 1968, I. 181.

36 34.Sebe'/18 vd.

37 bkz.: Glaser, a.g.m., s.387.

o yıl fazla yağmur yağması, seddin onarımının sağlıklı yürütülmemesi, deprem, yıldırım gibi haricî bir faktörün söz konusu olması vb. gibi...[38] Bu arada Cevâd Ali, seddin yıkılmasını o dönemin sosyal ve siyasî durumuyla bağlantılı olarak ele almaktadır. MS. IV-VI. yüzyıl dönemine ait yazıtlardan hareketle getirdiği açıklamaya göre, önce Habeşliler'in sonra Ferslerin bölgeye nüfuz etmesinin doğurduğu karışıklık ortamında seddin mûtad onarımı ihmal edilmiş ve seddin yıkılmasına bu ihmal sebep olmuştur[39]

Bu olay tefsirlerde ise genellikle gaybî faktörlerle izah edilmeye çalışılmış ve seddin yıkılmasının arkasında hep bir ilâhî müdahale görülmek istenmiştir[40]. Bunun sebebinin olayın Kur'an'da "...üzerlerine Arim selini **gönderdik**..." şeklinde anlatılması olduğunu tahmin etmek güç değildir.

Yanlışlık, daha "Rabbinizin rızkından yiyin ve ona şükredin..." uyarısına getirilen yorumda kendisini göstermektedir. Sebe'nin içinde bulunduğu nimetin haykırdığı bu hatırlatma, devreye bir peygamber sokulmak suretiyle vahiyle yapılan bir uyarıya dönüştürülmüştür[41]. Oysa ki, Kur'an'ın anlam kazandırıcı üslûbu, Sebe'nin sağlı sollu iki bahçesini tasvir ederken bunları bir *âyet* olarak nitelemektedir. Kur'an'a göre bu nimetlerin bizzat varlığı, söz konusu uyarının

38 bkz.: Mehrân, I. 340.

39 bkz.: Cevâd 'Alî, I. 246; Mehrân, I. 351.

40 bkz.: el-Udfuvî, Ebû Bekr Muhammed (ö:h.388), *el-İstiğnâ fi't-Tefsîr* (yazma), Hafız Ahmed Paşa- 4, v. 46 b: قال قتادة أرسل عليهم جرداً فهدم عرمهم ...; Bir diğer rivayete göre seddi yıkması için Allah bir fare bile göndermiştir, bkz.: *age.*, v. 47-a.

41 bkz.: Mekkî, v. 320-b: قال وهب بعث إليهم ثلثة عشر نبيّاً فدعوهم و ذكروهم نعمه فكذّبوهم ...

kendisidir. Tıpkı Kureyş'i ayakta tutan ticarî yolculukların[42] Allah'ın kendilerine bir lutfu kabul edilip, bundan dolayı Kâbe'nin Rabbine kulluk etmelerinin beklendiği gibi ...[43]

Ayette, devamla Sebe' halkının bu uyarıya kulak asmadıkları anlatılmaktadır. Doğal uyarı bir peygamber uyarısına dönüşünce bu yüz çevirme (*i'râd*) de salt dinî bir terim olarak algılanmış ve peygamberin tebliğine karşı koyuşun ifadesi kabul edilmiştir[44]. Oysa ki, burada anlatılan, Sebe'nin içinde bulunduğu ahlâkî olumsuzluğun ulaştığı boyuttur. Şükrün ahlâkî boyutunu da düşündüğümüzde, eldeki imkanın devamı için gerekeni yapmanın şükürden farklı bir şey gibi ele alınmasını anlamak güçtür. Üstelik Sebe' bu lâkaytlıkta ilk değildir:

> İnsana bir nimet verdiğimiz zaman yüz çevirip (*i'râd*) yan çizer .... (17.İsrâ/83; ayrıca bkz.: 41.Fussilet/51)

Kur'an'ın, tarihin işleyişinde gerçek birer etken kabul ettiği faktörleri belirlemek, açıklamaya çalıştığımız ifade özelliklerinin göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olacaktır. Zira uzunca yer verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi, Kur'an'ın ifadelerinden, olayın oluşum biçimi ile ilgili fikir edinme imkanı yoktur. Herhangi bir olayın rasyonel olarak açıklanabilir bir seyir içerisinde oluşum göstermesi veya ilâhî bir müdahaleyle gerçekleşmesi, Kur'an açısından pek önemli görünmemektedir. Kur'an'ın ifadesine göre nasıl ki

42 Kureyş'in ticari seferleri için bkz.: 'Abdul'azîz Kâmil, *Medhal Cuğrâfî*, s. 292; Dr. 'A. Sâlim, I. 602-3.

43 106.Kureyş/1-4.

44 41. dipnotta verilen metinde bu durum açıkça görülmektedir.

İbrahim'in atıldığı ateş onu **Allah'ın emriyle** yakmamışsa, aynı şekilde her gün doğup batan güneş de **O'nun emriyle** hareket etmektedir. Bu nedenle, Kur'an'da anlatılan olayların nasıl oluşum gösterdiğini belirleyebilmek, büyük ölçüde Kur'an dışı incelemelere bakan bir konudur.

Kur'an'ın bu tür ifadelerini zahirî bakış açısıyla yorumlayan lahutî (*theomorphic*) yaklaşımın yanında, rasyonalist bir yaklaşım tarzı da yer alagelmiştir. Hz. Peygamber'i yalanlayanlara yönelik helâk tehditlerinden biri şöyledir:

> De ki: "Onun (Allah'ın) üstünüzden ve altınızdan size azap göndermeye de, sizi parçalara bölüp bir bölümünüzün kötülüğünü diğer bir bölümünüze tattırmaya da gücü yeter" (6.En'âm/65).

Bu ayete lafzî (*literal*) bir yorum getirmek gerekirse yukarıdan gelen azabı yıldırım, fırtına ve her türlü yağmur olarak, aşağıdan gelen azabı ise deprem, kıtlık vb. olaylar şeklinde tefsir etmek mümkündür[45]. Ancak İkrime'den gelen bir haberde yukarıdaki Kur'an ifadeleri tamamen mecazî (*figurative*) olarak değerlendirilmiş ve getirilen yorumla helâk olayı sosyal bir boyut kazanmıştır. Söz konusu haberde yukarıdan gelen azap, toplumun üst kesiminin yol açtığı bozulmalarla; aşağıdan gelen azap ise, alt tabakanın neden olduğu bozulmalarla açıklanmaktadır[46].

Biz burada iki tefsir tarzı arasında bir tercihte bulunacak değiliz. Bu örnekle göstermek istediğimiz, Kur'an'ın bu tür

45 msl. bkz.: Râzî, XIII.22 : حمل اللفظ علي حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق ...

46 bkz.: a.y. : قال ابن عباس في رواية عكرمة عذاباً من فوقكم أي من الأمراء و من تحت أرجلكم أي من العبيد والسفلة ...

ifadelerinin anlaşılmasında yaklaşım tarzının ne denli önem arzettiğidir. Sadece ilgili ayetten hareketle farklı yorumları doğrulamak mümkündür. Ama bu yorumlardan her biri Kur'an bütünlüğü ölçüt alınarak değerlendirildiğinde bu bütünlüğe ters düşenleri çıkacaktır. Yukarıdaki örnekler için de aynı durum geçerlidir.

Sonuç olarak, Kur'an'ın Allâh-merkezli ve anlam kazandırıcı üslûbunun, bir ifade özelliği olarak görülmedikçe, lahutî düşüncelere yol açabileceğini düşünüyoruz. Kanaatimizce bu da, insanın tarih içindeki rolünün zayıflatılması ile aynı anlama gelmektedir[47]

[47] Şeriatî de aynı şeye "aşırı dinci dünya görüşü" adını vermekte ve sonuçlarını tartışmaktadır. bkz.: Şeriatî, Ali, *Yarının Tarihine Bakış* (terc.: Orhan Bekin), İstanbul 1987, s. 22.

B. TARİHİN (SÜNNETULLAH'IN) İŞLEYİŞİNDE ETKEN UNSURLAR

Çağdaş tarih felsefelerinde dinamik tarihi, ırk, çevre, ekonomi, din, kahramanlar vb. gibi haricî faktörlerle açıklamaya yönelik geleneksel bir temâyül vardır[48]. Bu eğilimin sonucu olarak söz konusu felsefelere göre, insanın tarih içinde mutlak bir rolü yoktur. Çünkü insan egosu zaman ve mekanın tehdidi altında olup, haricî faktörler tarafından belirlenmektedir[49] İnsanı çevrenin eline veren bu açıklamaların,

[48] Çoğu kez "mekanist görüş" olarak anılan bu yaklaşım tarzı, XVII. yüzyılda fizik bilimlerin son derece ilerlemesi sonucunda, sosyal olayların da fizik olaylar gibi incelenebileceği düşüncesiyle kendisini gösterdi. Bu yönüyle "sosyal fizik" adını da alan bu yaklaşıma göre, bütün tabiî olaylarda olduğu gibi, sosyal olayların sebepleri de tabiî olaylardır. Mekanist görüş veya sosyal fizik anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz.: Kösemihal, N. Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul 1974, s.36 vd.

[49] bkz.: Abdulhamid Siddiqui, "An Islamic Concept of History", *Social and Natural Sciences* (ed.: I.R. al-Faruqî and A.O. Naseef), Cidde 1981, s. 43-44. Çağdaş Tarih Felsefelerinin Kur'an'ın tarih yorumu açısından değerlendirme denemeleri olarak bkz.: Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı* (terc. Süleyman Kalkan), İstanbul, 1982, s. 193 vd.; Sıddıkî, Abdulhamid, *Tarihin Yorumu* (terc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 1978; s. 19-107; 'İmâduddîn Halîl, *et-Tef-sîru'l-İslâmî li't-Târîh*, Beyrut 1983, s. 21-95.

ideallerin ve değerlerin rolünü inkâr etmekte olduğu, ayrıca belirtmeye gerek duyurmayacak açıklıktadır. Kur'an ise, daha önce de ifade edildiği gibi, insan davranışlarının belirlenmesinde gerek dahilî, gerekse haricî faktörlerin rolünü inkâr etmemekle birlikte, insanı etkileyen bu faktörlerin bizzat insan tarafından üretildiğini söylemektedir. Böylece Kur'an'ın, tarihin direksiyonunu insanın eline vermiş olduğunu söyleyebiliriz.

Buna göre, toplumsal hareketlilikte her ne kadar etkili olsa da, hür iradenin belirlemediği olaylar, tarihte doğrudan birer faktör değildir[50]. Örneğin Kur'an ölüm olayının fizik bir gerçeklik olarak önüne geçilemeyeceğini[51], bundan peygamberlerin bile muaf olmadığını[52] hatırlattıktan sonra; âdeta Hz. Peygamber'in ölümünün bile mutlak bir felaket sebebi olmaması gerektiğini, ayakta kalabilmenin şartları yerine getirildiği takdirde, toplumun sağlıklı bir şekilde yaşamaya devam edeceğini öğretir[53]

Bir liderin ölümü hâdisesinin tarih içinde oynayacağı rolü, toplumun olay karşısındaki tavrı belirleyecektir. Bu olay

[50] Bu noktada Weber'in, sosyal değişmenin gerçek sebebinin tespiti için önerdiği şemaya dikkat çekmek yerinde olacak. Weber, önce nedenlerinin bulunduğu öne sürülen tarihsel özgünlüğün kurulmasını ve daha sonra söz konusu olgunun öğelerinin belirlenip bu öğelerden birinin olmadığı varsayımından hareketle "tarihsel nedensellik" sorununun çözülebileceğini önerir. Bu yöntem ile, Kur'an'ın "A fiilini işlemeselerdi B sonucu oluşmazdı" türündeki ifadeleri karşılaştırılabilir.

[51] Âl-i İmrân/185; 21.Enbiyâ/35; 29.Ankebût/57.

[52] 21.Enbiyâ/34.

[53] 3.Âl-i İmrân/144.

toplumu ümitsizliğe ve başıboşluğa itecek olursa, bunun olumsuz gelişmelere yol açacağı muhakkaktır. Ama toplumun bu olayı soğukkanlılıkla karşılayıp, kaybedilen liderin fonksiyonunu deruhte yoluna giderek akışı lehine çevirmesi gücü dahilindedir. Şayet söz konusu toplum böyle bir güç ortaya koyamıyorsa, uğrayacağı felaketin sebebini liderin ölümünde değil, toplumun bu yetersizliğinde aramak gerekir. Nitekim geri kalmış ülkelerde lider veya şahıslar hâlâ ön planda iken, daha gelişmiş toplumlarda şahıslar değişse de sistemin kendini devam ettirme kabiliyetine sahip olduğunu müşahede etmekteyiz. Bir kahramının ölümü, sosyal harekette gerçek bir faktör gibi görünse de; sonuçta tarihin seyrini belirleyen, bu önemli olay karşısında alınacak iradî tavırlar olma durumundadır. Bunu söylemekle söz konusu ölüm olayının etkisi inkâr edilmiş değildir. Burada sorun, neyin tarihsel etken olduğunun tespitidir. Şu halde toplumun önemli bir ferdini yitirmesi, tabiî bir etken olarak tarihsel etkenin ortaya çıkmasına neden olmanın ötesinde bir etkiye sahip değildir. Kur'an benzer olayların mutlak etkisini kabul etseydi, aynı zamanda birer 'sınama' olduklarını söylemezdi. Mukadder bir değişmeye neden olacağı önceden bilinen bir olayla denemek, her halde anlamsız bir aldatmaca olurdu. Oysa ki Kur'an ölüm, yoksulluk, sıkıntı vb. olayları birer 'sınama' olarak nitelemekte, ama projektörü bu gayr-ı iradî olayların imkan tanıdığı iradî değişmelere tutmaktadır[54]. Kur'an'ın tarihi ahlâkla temellendirmesinin sonucu olan bu nokta, onun tarihe bakışının en özgün yönlerinden birini teşkil etmektedir. Özellikle modern tarih fel-

[54] 67.Mülk/2.

sefelerindeki **şuursuz tarih** anlayışına bakarak, Kur'an'ın yorumu tarihe böylelikle bir şahsiyet kazandırmaktadır[55].

Kur'an'ın tarihin işleyişiyle ilgili açıklamalarında üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, bir öncekine bağlı olarak Kur'an'ın **organizmacı tarih** anlayışıyla uzlaşmamasıdır. İbn Haldûn'dan Spengler'e kadar bütün organizmacılar, toplumlar için mukadder değişmelerden söz etmektedirler. Hatta bunlar arasında toplumlara ve medeniyetlere belli bir ömür biçenler bile vardır[56].

Kur'an ise, tarihte olaylar arasındaki determine ilişkilere dikkat çekmekle kalmayıp, bu determinasyonu *sunnetullah*'ın değişmezliği ilkesiyle teyit etmiş olmasına rağmen, olayların akışı için önceden belirlenmiş bir seyir anlayışına kesinlikle yer vermez. Kur'an'ın teyit ettiği, belli bir sosyal değişme için gereken şartlar oluştuğunda, bunun sonucu olan değişmenin mutlaka gerçekleşeceğidir. Ama değişmeyi belirleyen sebeplerin fâili, hür irade sahibi fertlerden oluşan toplum olduğu için, hiç bir sosyal değişme önceden belirlenmiş olamaz[57]:

[55] krş.: Siddiqui, a.g.m., s. 42.

[56] Mesela İbn Haldûn toplumlar için 120 senelik bir ömür biçmektedir, bkz.: *Mukaddime* (terc. S. Uludağ), İstanbul, 1982, I. 505-508.

[57] Popper da tarihsiciliğe yönelttiği tenkitlerde, toplum için mukadder bir gelecekten söz etmeyi 'kehanet' olarak niteler ve evrensel nitelikli sosyal kanunların ancak birbirini izleyen dönemleri yekdiğerine bağlayan kanunlar olabileceğini savunur; bkz.: Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti* (terc. Sabri Orman), İstanbul, 1985, s. 70; Popper, K.R., "Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Bryan Magee (terc. Mete Tunçay), İstanbul 1982, s. 140.

Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. (13.Ra'd/11)

Kur'an'ın tarih anlayışında bu tür bir determinist yasa olarak, sadece "kötünün iyi, bâtılın hak, zararlının yararlı karşısında kalıcı olmadığı" ilkesi yer alır[58]. Ancak, öyle sanıyoruz ki, bunun A. Comte'daki "insanlığın sürekli iyiye doğru ilerlediği" fikriyle bir ilgisi yoktur[59]. Zira Kur'an'ın kabul ettiği bu ilke, tek yönlü bir ilerlemeden değil, iyinin ve kötünün doğasından söz etmektedir. 'İyi' veya 'Hak' insanlar tarafından benimsenip uğrunda mücadele verilmedikçe –beşerî bir pay olmaksızın– ancak potansiyel olarak güçlü kalabilir. Kur'an'ın bu konuda savunduğu, tek yönlü bir ilerleme kuramından çok, olsa olsa kötülüğe bakarak iyiliğin insanlar tarafından benimsenme şansının daha fazla olduğu ve bir kez benimsendiğinde gelişmeye daha elverişli olduğudur.

Benzer şekilde, Kur'an'da çoğu kez imanın toplumsal değişmenin temelinde yatan gerçek bir faktör gibi ön plana çıkarılmakta olduğu da gözden kaçmayacak bir husustur. Bu durumu, Kur'an'ın inanç ve eylemi birbirinden farklı ama ayrılmaz iki unsur olarak değerlendiren bakış açısından soyutlayarak ele alacak olursak, tarihi insanların derûnundaki soyut inançların şekillendirmekte olduğu gibi bir kabulü Kur'an'a mal etmiş oluruz. Oysa şurası açıktır ki, Kur'an

58 17.İsrâ/81; 13.Ra'd/17.

59 Comte, uzun dönemli yönelişin, insanın çevresini denetlemesi, zihinsel ve ahlâkî kabiliyetlerinin gelişmesi gibi konular açısından, sürekli daha iyiye doğru gittiğini düşünmektedir; bkz.: Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, s. 18-20.

için önemli olan inancın davranışa yansıma biçimidir[60]. Tarihin oluşumunda inancın ön plana çıkarılması ise, Kur'an'ın **madde-madde ötesi** ikileminde, her ikisini de nesnel birer gerçeklik olarak kabul etmekle birlikte, önceliği (ahlâkî bakımdan) bu ikincisine vermesinin sonucudur. Kur'an bu öncelik tanımanın rasyonel gerekçelerini muhtelif vesilelerle dile getirmektedir[61]. Kur'an'da mücadelelerine yer verilen bütün peygamberlerin tarihsel görevlerine inanç noktasından başlayıp, sosyal problemleri bu zemin üzerinde ele almış olmaları da, inancın sahip olduğu söz konusu önceliğe bağlanabilir.

Ancak, Kur'an'ın bu tavrını, inanç ile eylem arasında mutlak bir tetâbukun kabulü olarak değerlendirmek de yanlış olur. Zira Kur'an temelde, inançsız bir ferdin ahlâken olumlu davranışlar sergilemesini mümkün görür. Buna bağlı olarak inançsız bir toplumun da belli bir süre ayakta kalabilmesi Kur'an'a göre imkân dahilindedir. Ne var ki inkârın bizzat kendisi de bir tür ahlâksızlık olduğu için, davranışa yansıma biçimi sonsuza dek ahlâkî olma şansından mah-

[60] Nitekim daha sonraları İslâm teolojisinde önemli bir problem olarak tartışılan iman-amel münasebeti, Kur'an'da son derece pragmatik bir tarzda ele alınmıştır. Kur'an incelendiğinde, onda inanan fakat salih amel işlemeyen bir insan tipinin yer almadığı görülür. Bu tavrıyla Kur'an, âdeta böylesine birbirinden kopuk iman ve amel ilişkisini tanımamaktadır. Aynı zamanda Kur'an'daki *îmân* ve *'amel* kavramlarını tanımlayan bu tavra göre, Kur'an eylemden söz ettiğinde mutlaka inancın rengini taşıyan bir eylemden söz ediyor demektir.

[61] krş.: Mutahharî, Murtaza, *Tarih ve Toplum* (terc. Cengiz Şişman), İstanbul, 1989, 174 vd.

rumdur[62]. Bu da inançsız bir toplumun ikbâlinin geçici olması anlamına gelir. Bu yüzden inkârcı toplumların ayakta kalmaları Kur'an dilinde **erteleme**[63] olarak isimlendirilir.

Dolayısıyla Kur'an'ın inancı ön-plana çıkaran ifadeleri, imân-ahlâk ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde pür-idealist bir tarih anlayışını Kur'an'a mal etme imkânı bulunmadığı görülür.

Sonuç olarak Kur'an'ın tarihte doğrudan doğruya etken olarak sadece insan fiillerini kabul ettiği, bununla birlikte diğer haricî etkenlerin rolünü de tamamen inkâr etmediği söylenebilir. Bu da şu anlama gelir: Kur'an'a göre tarihe şekil veren insanlıktır.

[62] 5.Mâide/5; 7. A'râf/147; 9.Tevbe/17.

[63] 14.İbrahim/41; 16.Nahl/61.

C. SUNNETULLAH'IN DEĞİŞMEZLİĞİ SORUNU

Kur'an'ın, *sunnetullah* ın değişmeyeceği yönündeki açık beyanlarına rağmen, bu husus zaman zaman problem haline gelebilmiştir. Bu problematiğin başta gelen sebeplerinden birisi, *sunnetullah'* ın tabiat kanunlarının Kur'an'daki ismi olarak kabul edilmesidir. *Sunnetullah* a böyle bir anlam yüklenince tabiat kanunlarına aykırı oluşum gösteren mucize olgusu ile değişmezlik ilkesi arasında mantıkî bir çelişki doğması kaçınılmaz olmaktadır. Farkedilmesi güç olmayan bu çelişki karşısında *sunnet-i âmme* (Kur'an'ın değişmezliğini vurguladığı yasalar) ve *sunnet-i hâsse* (mucizenin doğurduğu değişme esnasında carî olan yasalar) ayırımına gidenler olduğu gibi[64], *sunnetullah* ın sadece geçici olarak değiştiğini düşünenler de olmuştur[65] Ancak bu girişimler içerisinde en ilginç olanı, *sunnetullah'* ın değişmeyeceğini vurgulayan Kur'an ifadelerinin tevili yoluna gidilmesidir. Yapılan tevile göre, "*sunnetullah'* da bir değişme **bulamazsın**" ifadesi, *sunnetullah'* ın değişmeyeceğini değil, *sunnetullah'* taki değişmeyi insanların farkedemeyeceğini vurgu-

[64] bkz.: Karadeniz, Osman, *Mucize Problemi* (basılmamış doktora tezi), İzmir 1989, s. 28.

[65] bkz.: Ertuğrul, İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 424-427.

lamaktadır[66]. *Sunnetullah'* ın konusu ile ilgili temel yanılgıdan kaynaklandığı açık olan bu problem üzerinde daha fazla durmayı düşünmüyoruz. Bu bölümde, Kur'an'ın iç bütünlüğünden kaynaklanan bazı sorunlar çerçevesinde *sunnetullah'* ın evrenselliğinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız.

Kur'an *sunnetullah'* ın değişmezliğinden dört ayrı yerde söz etmektedir. Nefyedilen değişme olgusu *tebdîl* [67] veya *tahvîl* [68] kelimesiyle ifade edilir. Sadece bir yerde bu iki kelime aynı ayet içerisinde bir arada kullanılmıştır[69]. Her iki kelime de aralarındaki nüansa rağmen, Kur'an'da aynı gayeyi gerçekleştirmek için kullanılmıştır. İkisi de hem dikey düzlemde (zamana bağlı) hem de yatay düzlemde (mekâna bağlı) değişme anlamlarına gelebilmektedir. Kur'an'daki bütün kullanımlarında durum aynıdır[70].

Sunnetullah' ın değişmezliğinden neyin anlaşılması gerektiği sorusunu cevaplayabilmek için başvuracağımız ilk yer, Kur'an'ın bu ilkeyi vurgulamasına neden olan zemin olacaktır. İlgili ayetler dikkatlice ele alındığında, Kur'an'ın *sunnetullah'* ın değişmeyeceğini vurgulamasının arka-planında; insanlardaki, tarihin kendilerine ayrıcalık tanıması beklentisinin yer aldığı görülür.

> ...Onlar, öncekilerle ilgili uygulama biçiminden başkasını mı beklerler? Oysa ki, Allah'ın davranış tarzında bir de-

[66] bkz.: Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esâsları*, s. 37-38.
[67] 48.Feth/23; 33.Ahzâb/62.
[68] 17.İsrâ/77.
[69] 35.Fâtır/43.
[70] bkz.: 6.En'âm/34; 10.Yûnus/64; 17.İsrâ/56; 30.Rûm/30 vd.

ğişiklik (*tebdîl*) bulamazsın. Allah'ın davranışında bir başkalaşma (*tahvîl*) bulamazsın. Yeryüzünde gezip, kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğuna bakmazlar mı? Kaldı ki onlar bunlardan daha güçlü idiler... (35. Fâtır/43-44)

Sunnetullah'ın evrenselliği ilkesinin ortaya konuş biçimi ve arka-planı gösteriyor ki, Kur'an'ın bu ilkeyle vermek istediği, –insanların *sunnetullah*'ı değiştiremeyeceğini de içermekle birlikte, daha çok– Allah'ın kimsenin hatırı için davranış tarzını değiştirmeyeceği fikridir. Bunun bir anlamı da; tarihin, işleyişinde objektif oluşudur.

Kur'an bir taraftan nesnel bir tarih anlayışını telkin ederken; bir taraftan da Allah'ın kullarının dualarına karşılık vermesinden, inananlara yardımından ve inkârcıları yok etmesinden söz etmektedir. Kanaatimizce, esasen bu fikirler Kur'an bütünlüğü içerisinde birbiriyle çelişmez bir uyum içerisindedirler. Ancak ortak yönleri, literal olarak bir ilâhî müdahale fikrini içermeleri olan bu ikinci grup Kur'an ifadeleri, zaman içerisinde *sunnetullah*'ın değişmezliği ilkesiyle bağdaşmayan anlayışlara yol açabilmiştir. Şimdi bu konuları, *sunnetullah*'ın değişmezliği ilkesi çerçevesinde sırayla, kısa kısa ele almak istiyoruz.

1. Kur'an kul ile yaratanı arasında hiç bir aracıya yer vermeyen bir sistem getirmiştir. Bunun bir uzantısı da kul ile Allah arasında vasıtasız diyalog demek olan **dua** kurumudur. Kur'an Allah'ın dua edenin isteğine cevap vereceğini vaadetmekle[71] kalmayıp, O'nun kullarının dualarına icabet

[71] 2. Bakara/186.

ettiğinin örneklerini de verir[72] –burada, *de'â* fiili ve türevlerinin Kur'an'da sadece "bir talepte bulunma" anlamında değil, aynı zamanda "ibadet etme" anlamında da kullanıldığını hatırlayalım. Ancak Kur'an'a göre Allah'ın –talep anlamındaki– duaları kabul etme vaadi, O'nun her istenileni yapması anlamına gelmemelidir. Nasıl ki herhangi bir merciden, ilkelerine ters düşecek bir talebe cevap vermesi beklenemezse, Allah'ın da davranış tarzına (*sunnetullah*) aykırı davranması beklenemez. Bu konuda talep sahibinin kimliği hiç önemli değildir.

> Nuh seslendi: "Rabbim!" dedi. "Oğlum benim ailemdendir, senin sözün elbette haktır ve sen hâkimlerin hâkimisin". Allah: "Ey Nuh! o senin ailenden değildir[73], yaptığı da iyi bir iş değildir, bilmediğin şeyi benden isteme, sana cahillerden olmamanı öğütlerim..." dedi (11. Hûd/45-46).

Hz. İbrahim'in Lut kavminin helâk edilmemesi yönündeki talebinin geri çevrilmesi[74] örneği de hatırlanacak olursa *sunnetullah* ın carî olduğu alanda duanın gerçek bir faktör olmadığı görülür. Nitekim Nuh'un duasının kabul edilmediğini anlatan ayetlerden hemen sonra, müşriklere karşı Allah'tan yardım beklentisi içerisinde bulunan mü'minlere,

[72] 11. Hûd/71-72; 25. Neml/62; 54. Kamer/10 vd.

[73] Ayette Nuh'un duasının kabul edilmeyişini açıklayan "o senin ailenden değildir" ifadesini, Nuh'un kurtarılması için dua ettiği oğlunun, aslında karısının gayrı meşrû çocuğu olduğu şeklinde yorumlayanlar olmuştur. Böyle bir tefsir tarzının buradaki mesajı alt-üst ettiği açıktır; bkz.: Taberî, XII. 49 vd.

[74] 11. Hûd/74-76.

sabretmeleri telkin edilirken, âdeta tarihin kendilerine ayrıcalık tanımasını beklememeleri gerektiği öğretilmektedir.

> Bunlar sana vahyettiğimiz gaybın haberleridir, nitekim sen de milletin de daha önce bunları bilmezdiniz. Sabret!.. Sonuç Allah'tan sakınanlarındır (11. Hûd/49).

2. *Sunnetullah'* ın evrenselliği çerçevesinde anlaşılması zor görünen meselelerden birisi de, Kur'an'ın Allah'ın **mü'minlere yardım** edeceği vaadinin, *sunnetullah'* ın evrenselliğini zedelemeden nasıl tahakkuk edeceğidir. İnananlara yardım vaadeden ayetler, burada yer veremeyeceğimiz kadar çoktur[75]. Ancak bu ayetler Kur'an bütünlüğü gözardı edilerek tek başına değerlendirildiğinde, kullarına farklı davranan bir Allah telâkkisinin doğmasına sebep olacağı gibi, inananları da yersiz bir gevşekliğe iteceği açıktır. Oysa Kur'an, Allah'ın kendilerine yardım edeceğini vaadettiği mü'minlere aynı zamanda rasyonel bir hayat önermektedir[76]. Başarılı olmak için gereken şartlar yerine getirilmedikçe, sadece haklı olmak yeterli değildir. Uhud yenilgisi Müslümanlara bu gerçeği öğreten acı bir tecrübe olmuştur[77]

Esasen Kur'an'ın dünya hayatıyla ilgili temel öğretilerinden birisi, nesnel gerçeklikler karşısında bütün insanların eşitliği ilkesidir[78]. Kur'an bu ilke gereği, dünya hayatında başarılı olmanın şartları arasında fiziksel donanımdan başka, inanç ve moral güce de rasyonel birer etken olarak yer

[75] 4. Nisâ/141; 8.Enfâl/19; 40. Mü'min(Gâfir)/51 v.b.

[76] 8. Enfâl/60.

[77] krş.: Reşîd Rıdâ, *Tefsîru'l-Qur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, IV. 144-145.

[78] 17. İsrâ/20; 53. Necm/39.

verir[79]. Ancak Kur'an'ın kendine özgü ifade biçiminde inanç ve moral güce sahip tarafın başarısı **Allah'ın yardımı** olarak vasıflandırılır. Bu niteleme İslâm kültüründe öylesine etkili olmuştur ki, başarı çoğu kez *nusret* (Allah'ın yardımı) veya *muzafferiyyet* (Allah'ın zafer vermesi) şeklinde ifade edilir.

Tarih içerisinde inanç ve ahlâkın olumlu rolü, dogmatik bir yapıya büründürülmeden nesnel bir gerçekliğin ifadesi olarak kabul edildiğinde, inanan tarafın başarılı olması bir ilâhî müdahalenin sonucu olmaktan çıkar ve tarihsel bir gerçeklik olarak gerçek yerini bulur.

> Peygamber olarak gönderilen kullarımız hakkında şu sözümüz (*kelime*) geçmiştir: Mutlaka kendilerine yardım edilecektir ve galib gelecek olanlar bizim ordumuzdur (37.Sâffât/171-173).

Bu ve benzeri Kur'an ifadelerinde yer alan tarihin seçmeci özelliği, müdahalelerle gerçekleşen bir özellik değil, yukarıdaki ayetten de anlaşılacağı gibi, tarih mekanizmasının kuruluşundan kaynaklanan bir özelliktir. Yani Kur'an'ın sözünü ettiği yardım, her seferinde Allah'ın olaylara müdahale edip, akışı inananların lehine çevirmesi suretiyle gerçekleşmemektedir. Allah tarihin kanunlarını koyarken, iyi ve insanlığa yararlı olana ilerleme şansı vermiş, buna mukabil kötü ve insanlığa zararlı olan ise yok olmaya mahkûm edilmiştir.

> Hak geldi, bâtıl yok oluverdi, zira bâtıl yok olucudur (17.İsrâ/81).

[79] 8. Enfâl/65-66; bu ayetin tefsiri için bkz.: Taberî, X. 38-39.

3. *Sunnetullah'* ın evrenselliği ilkesiyle bağdaşmayacak yorumlardan bir kısmı da toplumların helâkiyle ilgilidir. Kur'an'da pek çok eski kavmin yok oluş hikayesine yer verilir. Tarihten seçilen bu örneklerin çoğunda yok oluş *'azâb* ile gerçekleşmektedir. Azap ile yok etmenin çeşitli örneklerine yer verilir Kur'an'da; (*racfe*) 'titreme'[80], (*sayha*) 'çığlık'[81], (*tâğiye*) 'sarsıntı'[82], (*rîh sarsar 'âtiye*) "önünde durulmaz dondurucu bir rüzgar"[83] gibi... Kur'an'ın anlatışından, mahiyetleri belli olmasa da, bu olayların insanların ölümüne yol açan âfetler şeklinde cereyan ettikleri anlaşılmaktadır[84]. Kur'an bir taraftan eski toplumlara verilen bu cezalardan söz ederken, öbür taraftan Hz. Peygamber'in muhataplarının –bütün azgınlıklarına rağmen– benzer bir âfete uğramamış olmaları, -Hz. Peygamber'le birlikte helâk sünnetinin değiştiği gibi bir yoruma yol açmıştır.

Böyle bir yorumu ortaya çıkaran, azabı tek yok oluş biçimi olarak gören bir bakış açısıdır. Oysa ki, –örnek olarak– Mekke'nin fethiyle müşrik toplumun ortadan kalkması, Kur'an'ın *helâk* kavramının dışında değerlendirilemez. Dolayısıyla, *helâk* kesintisiz bir süreçtir. *Helâk'* in bir çeşidi olan ve Kur'an'daki örneklerinin –Kur'an'ın ifade özellikleri ve tarihsel gerçeklik açısından– incelenmesi gereken *'azâb* olgusuna gelince: Kur'anî verilerden hareket edecek olursak, Hz. Peygamber sonrası insanlık âlemi için zaten azap

80 7. A'râf/78, 91, 155; 29. Ankebût/37.

81 11.Hûd/67, 94; 15.Hicr/73, 83; 23.Mü'minûn/41; 29.Ankebût/40 ; 36.Yâ-sîn/29, 49, 53; 38.Sâd/15 vb.

82 69.Hâkka/5.

83 69.Hâkka/6.

84 bkz.: 69.Hâkka/6-9.

ile yok oluş söz konusu olamaz. Kur'an'da azap ile yok edildiği anlatılan toplumlar gözden geçirilecek olursa, hepsinin peygamberli toplumlar oldukları ve azaba, genellikle peygamberle ilişkilerinde ortaya çıkan sıkıntıların yol açtığı görülür. Bu örneklerde açık olan bir diğer nokta da, azap inecek toplum içindeki inanan kesimin azap bölgesinden çıkarılmak suretiyle kurtarılmasıdır[85]. Azabın ceza niteliğinin bir gereği olan bu kurtarma işi, peygambere azabı bildirmekle gerçekleştirilmektedir[86]. Peygambersiz bir toplumda ise bunlardan hiç biri söz konusu olamaz.

Bununla birlikte sözde *sunnetullah'*ın değişmezliği ilkesinden hareketle her doğal âfeti ilâhî bir cezalandırma olarak nitelemek de Kur'an açısından doğru bir değerlendirme olmasa gerektir. Her âfete maruz kalan bölgede ahlâkî olumsuzluk bulunduğunu söylemek bir zorlama olur. Doğal afetlerde masum insanların da helâk oldukları gerçeği bir yana bırakılsa bile, toplumdaki ahlâkî bozulma ile başlarına gelen doğal âfet arasındaki determinasyonu izah etmek güçtür.

85 11.Hûd/58,94; 10.Yûnus/103.
86 11.Hûd/81.

D. SUNNETULLAH VE HÜRRİYET SORUNU

1. Tarihin İşeyişinde İnsanın Özgürlüğü

Ne zaman bir kanuniyetin varlığından söz edilse, akla gelen ilk soru, bu kanuniyet alanında insanın bir hürriyeti bulunup bulunmadığı olmuştur. Hürriyet sorununa şu veya bu münasebetle temas etmeyen düşünür yok gibidir. Aynı sorunun hâlâ tartışılıyor olması, asırlardır üzerinde düşünülen bu soruna insanlığın henüz kesin ve kalıcı bir çözüm getiremediğinin göstergesidir. Genel kanaat, bu gidişle hürriyet probleminin, insanlığın düşünce gündeminde kalmaya devam edeceği yönündedir[87]

Kuşkusuz hürriyet meselesi pek çok boyutu bulunan bir felsefe sorunudur. Biz burada bu çaplı konuyu başlı başına ele alacak değiliz. Böyle bir alt bölüm açmakla, şimdiye kadar kimsenin bulamadığı formülü bulduğumuzu iddia ediyor da olamayız. Bununla birlikte, bir kanuniyetin ifadesi olan *sunnetullah* olgusunu ele alıp da hürriyet konusuna değinmemek, esasen var olan bir problemi görmezlikten

[87] bkz.: Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (çeviri ve açıklama: Yılmaz Öner), İstanbul 1987, s. 23 vd.; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982, s. 10.

gelmek olurdu. Biz bu bölümde sadece Kur'an'ın, tasvir ettiği tarih alanında insana özgürlük verip vermediği üzerinde durmaya çalışacağız.

Konuya, problemin ortaya konmasıyla girmenin, en azından sistematik açıdan uygun olacağı kanaatindeyiz. Meseleyi Max Planck şöyle dile getiriyor:

> «Bir yanda insanın kendi ahlâkî onuru, öte yanda iç ve dış dünyalarımızda keskin bir yasallığın egemen olduğu kanısı. İşte ciddiyetle düşünen her insanın bu ikisini bağdaştırmak isteği ve tutkusu kadar eski bir konudur bu. Burada daha katısını düşünemeyeceğimiz bir karşıtlaşma daha ilk anda belirmiyor mu dersiniz ? Öyle ya, bir yanda doğada olsun, manevî yaşamda olsun, tüm olaylar parçalanmaz kurallara göre yürüyor. O kurallar ki, bilimsel bilginin temeli olduğu kadar, pratikteki eylemlerimizin de ilkeleridir. Öte yanda en yakın bilgilenme kaynağımız olan bilinçliliğimizde yatan güven bilinci, kendi düşünce ve kararlarımıza egemen olmaklığımızın güveni; her an şöyle ya da böyle, akıllıca ya da çılgınca, iyi ya da kötü davranma olanaklarının elimizde olduğuna güvenebilmekliğimiz. Bu ikisi birbiriyle nasıl bağdaşıyor ?...»[88].

Kanuniyet ve hürriyet arasındaki temel problem özetle budur. Konuyu Kur'an'daki tarih yasalarına taşıdığımızda, en önemli ipucu olarak, bu yasaların Kur'an'daki ifade ediliş biçimleri karşımıza çıkmaktadır. Tarih yasaları Kur'an'da her zaman önermeler halinde sıralanmış değildir. Bazen açık bir şartlı önerme olarak ifade edilen bu yasalar, zaman zaman pratik önermeler şeklinde sunulmuştur. Ancak bu yasaları yakalayabilmek çoğu kez, Kur'an'ın bütünü göz önünde bu-

[88] bkz.: Planck, *age.*, s.23.

lundurulmak suretiyle mümkün olabilmektedir. Esasen bu son iki gruba giren ifade biçimlerinin de şartlı önermelere indirgenebilirliği haiz olduklarını biliyoruz.

Bu durumda, meseleye yaklaşırken Kur'an'da açıkça şartlı önerme biçiminde ifade edilen yasalar temel alınmalıdır. Bunun pratik yararı Kur'an'ın tarihe bakışındaki en temel noktayı ön plana çıkarmasıdır. Söz konusu nokta, bütün şartlı önermelerde şart kısmının insana bırakılmış olmasıdır. Görebildiğimiz kadarıyla bu noktayı en çarpıcı biçimde ortaya koyan, Irak'lı düşünür M. Bakır es-Sadr olmuştur:

> «Tarihî yasaların bir kısmı şartlı önermeler şeklinde tezâhür ediyordu. Ve bu şartlı önerme, kendi konumunda çoğu zaman insan fiili ve ihtiyarının konusu oluyordu. Yâni burada insan iradesi, şartlı önermenin mihverini, şartını oluşturuyordu...»[89]

Bir şartlı önermede verilmek istenen mesaj, şart tahakkuk ettiği takdirde, sonucun kaçınılmazlığı; başka bir ifade ile, sonucun şart tarafından belirleneceğidir[90]. Böyle olunca, şartlı önerme şeklinde ifade edilen bir tarih yasasında sonucu belirleyen faktör, şartın tahakkukunda söz sahibi olan **insan** unsuru olmak durumundadır. Söylediklerimizi somutlaştırmak için, bu tür ifadelerin Kur'an'daki en tipik örneklerinden biri olarak aşağıdaki ayeti zikredebiliriz[91]:

[89] Sadr, *Kur'an Okulu*, s.100.

[90] bkz.: Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 57 vd.

[91] Bu noktada, psikolojik ve sosyal değişme olgularını bu ayeti temel alarak inceleyen değerli bir çalışmayı zikretmeden edemeyeceğiz; Cevdet Sa'îd, *Hattâ Yuğayyirû mâ bi Enfusihim*; eserin Türkçe tercümesi, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları* (terc.: İlhan Kutluer) adıyla İnsan yayınları arasında neşredilmiştir (İstanbul 1984).

Bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmez (13.Ra'd/11).

Ayette, toplumsal değişme –hangi yönde olursa olsun– açıkça insan fiillerinin sonucu olarak sunulmaktadır. Bu demektir ki, beşerî bir pay olmaksızın herhangi bir tarih yasasının işlemesi mümkün değildir. Şu kadarı var ki; insanlığın, *sunnetullah'* ın işlemediği bir alan bulması mümkün olmayacağı için, tavrı ne olursa olsun insanlık şu ya da bu yasanın şart kısmını işlemekte ve kaçınılmaz sonucu çağırmaktadır. İşte insanın bu konumu onun sürekli uyanık olmasını gerekli kılmakta ve ona görevinin boyutunu hatırlatmaktadır:

İnsanoğlu başıboş bırakılacağını mı sanır ?.. (75.Kıyâme/36).

Hürriyetle çelişir görünen asıl yasalar, pratik önerme şeklinde ifade edilenlerdir. Bu tür yasalara, en çok tartışılan konulardan biri olan *ecel* ayetleri örnek gösterilebilir :

Her ümmetin bir eceli vardır. Süreleri dolunca ne bir an geri alınırlar ne de bir an ileri ... (7.A'râf/34; ayrıca bkz.: 10.Yûnus/49; 15.Hicr/4-5; 23.Mu'minûn/43 vb.)

Kur'an'ın bütünlüğü göz ardı edilecek olsa, bu gibi ifadelerden tam anlamıyla determinist bir yasa çıkar; her toplumun önceden belirlenmiş bir hayat süresi vardır, bu süre dolduğunda, o toplumu oluşturan insanlar ne yaparlarsa yapsınlar toplum yok olur[92]... Ama konuyla ilgili diğer Kur'-

[92] Nitekim *ecel* ayetleri bu anlamda determinist bir yasanın ifadesi olarak değerlendirilebilmiştir. Örnek olarak bkz.: Taberî, XI. 122 ; لا يستأخرون عنه ساعة فيهلون و يؤخرون و لا يستقدمون قبل ذلك لأن الله قضى الا يتقدم ذلك قبل الحين الذي قدّره و قضاه ... ; Ayrıca, İbn Haldûn da *Mukaddime*'sin-

an pasajları ile bir arada düşünüldüğünde bu tür ifadelerde, şartlı önermeler halinde sunulan pek çok yok oluş yasasının işleyişindeki kesinliğin teyit edilmekte olduğunu görmek zor olmayacaktır. Kur'an pek çok yok oluş yasasına yer vermektedir:

> Neredeyse seni, yurdundan çıkarmak üzere tedirgin edecekler. Böyle bir durumda kendileri de senden sonra pek az bir süre kalabilirler. Bu, senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimiz için de geçerli olmuş bir uygulamadır. Bizim davranışımızda bir değişiklik bulamazsın (17.İsrâ/ 76-77).

Ecel ayetlerinde verilmek istenen ise, yasalar gereği sonu gelmiş bir toplumu kimsenin kurtaramayacağı veya yok oluşun şartları oluşmamış bir toplumun yıkılmayacağıdır. *Ecel'* e, önceden belirlenmişlik anlamını vermek[93], Kur'an'ın büyük bir bölümünü görmezlikten gelmek olur. Ecel ayetlerinin içinde yer aldıkları bağlama dikkat edilecek olursa, bu tür ifadelerin, bir toplumun yeterli sebep yokken cezalandırılması veya yok oluşu çağırmış bir toplumun kurtarılması beklentilerine cevap niteliği taşıdıkları görülür:

> Doğru iseniz bu söyleyip durduğunuz azap ne zaman, diyorlar. De ki, ben kendime dahi ne bir zarar, ne bir fayda verecek durumdayım. Her toplumun bir süresi (*ecel*) var-

de, toplumda baş gösteren huzursuzluk ve anormalliklerin arkasında geçmişte yapılan birtakım hataları aramanın bir yanılgı olduğunu, bu bozulmanın mukadder olduğunu ifade eder. O, toplumların ömrünü üç nesille (120 sene) sınırladıktan sonra da bu ayetlerden birini zikreder. bkz.: *Mukaddime* (terc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I. 505-508.

[93] bkz.: Taberî, *age.*, VIII. 167.

dır, süreleri geldiğinde ne bir an geri alınırlar, ne de bir an ileri ... (10.Yûnus/48-49).

Konuya bu açıdan yaklaşıldığında hürriyet meselesi ile ecel ayetleri arasında bir çelişkiden söz etmek oldukça güçtür. Ancak problem burada bitmemektedir. Çünkü tarih yasalarında şart kısmının insanlara bırakılmış olması tek başına bir şey ifade etmemekte; buna ilâve olarak, insanlığın söz konusu şartı işleyip işlememe konusunda hür olması gerekmektedir. Bu soru, temelde insan fiileri problemine ircâ edilebilir niteliktedir. Yine de, burada konumuzun sınırlarını aşmamaya özen göstererek, sadece bu konudaki yanlış anlaşılmalara delil gösterilen bir ayeti ele alıp, sorunun cevabını bu çerçevede aramaya çalışacağız. Söz konusu ayet şöyledir:

Biz bir ülkeyi (*qarye*) yok etmek istediğimizde (*eradnâ*), oranın doyurulmuş (*mutref*) kesimine emrederiz, onlar da orada yoldan çıkarlar. Artık orası hakkındaki söz gerçekleşmiş olur ve biz de o ülkeyi darmadağın ederiz (17.İsrâ/16).

Toplumun ekonomik gücünün belli bir kesimin tekelinde toplanmasının gebe olduğu sosyal dengesizliklerin, toplumun bölünüp parçalanmasını doğuracak bir faktör olduğuna Kur'an birden fazla yerde temas eder[94]. Yukarıdaki ayet de temelde aynı olguya işaret etmektedir. Ne var ki, ayetteki "*mutref*'lerine emrederiz" ifadesine yüklenen yanlış anlam nedeniyle, ayet "toplumu yok oluşa sürükleyen şartın bizzat Allah tarafından hazırlatıldığı" şeklinde anlaşılabilmiş ve Kur'an bütünlüğüne açıkça ters düşen bu anlayışın izâ-

[94] msl. bkz.:59.Haşr/7 vd.

lesi için, metin üzerinde zorlamalarda bulunma yoluna gidilmiştir[95].

Herşeyden önce şunu hatırlamak gerekir ki, Kur'an'a göre, Allah'ın –tâbir yerindeyse– hiç bir toplumla alıp veremediği yoktur. Dolayısıyla Allah'ın herhangi bir toplumu durup dururken yok etmeyi istemesi, Kur'an açısından söz konusu edilemez[96].

Kur'an'da *erâde* fiili Allah için söz konusu edildiğinde, nesnel bir gerçekliğin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konu üzerinde bir sonraki alt başlıkta geniş bir şekilde durulacağından, burada şunları kaydetmekle yetineceğiz: Allah'ın tarih alanına ilişkin iradesi, tarih kanununu belirler. Kur'an'ın tarihle ilgili olarak kullandığı *qavl* ve *kelime* de söz konusu iradenin Allah tarafından sözlü ifadesini tasvir etmektedir[97]. Kur'an'da yer yer bu kelimelerle anlatılan tarih yasası, burada ilâhî irade olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla ayette yer alan, "bir ülkeyi yok etmek istediğimizde..." ifadesini "ülkelerin yok olmasıyla ilgili koyduğumuz yasa şudur ..." şeklinde anlamak gerekir.

[95] Metin üzerindeki tartışmları şöyle özetleyebiliriz:

a) Hicaz ve Irak kurrâsı *emernâ* şeklinde okumuş, "itaatı emrettik" veya "onları emîrler kıldık" anlamını vermiştir; Taberî, XV. 54-55.

b) Bir kısım kurrâ *emmernâ* şeklinde okumuş, 'gönderdik' (*ba'asnâ*) veya "musallat ettik" (*sallatnâ*) anlamını vermiştir; *age.*, XV. 55.

c) Bir kısmı ise *âmernâ* şeklinde okumuş ve 'çoğalttık' (*kessernâ*) anlamını vermiştir, *age.*, XV. 55-56.

[96] «Rabbin, halkı düzeltici (*muslih*) olduğu halde, toplumları haksız yere yok edecek değildir.» 11.Hud/117.

[97] 10.Yûnus/19; 41.Fussilet/45; 42.Şûrâ/14; 27.Neml/85.

Emr kelimesine gelince, 'buyruk' anlamındaki bu kelimenin Kur'an'da ne anlamda kullanıldığını kavrayabilmek için, öncelikle söz konusu buyruğun teklîfî (*normative*) mi, yoksa tekvînî (*descriptive*) mi olduğunu tespit etmek gerekir. Çünkü Allah'ın hür irade sahibi insana bir şeyi yapmasını veya yapmamasını buyurması gibi; güneşin, ayın, yıldızların vs. hareket tarzını evrene dikte etmesi de Kur'an'da bir buyruk (*emr*) olarak ifade edilir[98].

Üzerinde durduğumuz ayetteki *emr* in normatif bir buyruk olması mümkün değildir[99] Buradaki *emr*, tıpkı gök cisimlerinin hareket kanunlarını belirleyen *emr* gibidir ve *mutref'* lerin hareket tarzlarını belirlemektedir, ki bu da *fısq'* tır[100] Şu halde toplum içerisinde yolsuzluk etmek, bozgunculuk çıkarmak *mutref'* lerin zorunlu fonksiyonudur. Tıpkı câzibenin, gök cisimlerinin zorunlu bir fonksiyonu olduğu gibi... Bu noktada hürriyet ortadan kalkıyor gibi görünse de, durum hiç de öyle değildir. Çünkü söz konusu olan A veya B şahsı değil, belli bir vasfı haiz insanlardır. *Mutref'* lik, dünyaya olan sonsuz düşkünlük ve onu gaye edinme hâlidir[101].

98 bkz.: 7.A'râf/54; 30.Rûm/25.

99 16.Nahl/90.

100 *Emr* kelimesini normatif bir buyruğun ifadesi olarak anlayanlar, bu fiile "itaat etmek" şeklinde bir mef'ul takdir etmişlerdir (krş.: 95. dipnot a). Oysa Arapça'da *emera* (emretmek) fiilinin mef'ulü açıkça zikredilmiyorsa, emri izleyen eylemin emredilmiş olduğu anlaşılır. Örneğin: .أمرت فلانا فضرب "Ben filancaya emrettim, o da vurdu" cümlesinde neyin emredildiği anılmadığı halde, emredilenin 'vurma' eylemi olduğu anlaşılır. Dolayısıyla أمرنا مترفيها ففسقوا ifadesinde emredilen *fısq*.tır. krş.: Reckendorf, H., *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921, s. 316 vd.

101 11.Hûd/116.

İnsanın doğuştan getirmediği bu özelliğin ayırıcı vasfı, mal sahibi olmak değil, dünyaya bakış açısı ve ahlâkî durumdur. Tek gayeleri olan çıkarlarını korumak için her yola başvurabilecek bu tip insanlar, sağlıksız her toplumda olagelmiş ve yaptıkları iş gerçekten fısk, fesat ve zulümden başkası olmamıştır [102]

İsrâ suresinin 16. ayetinde anlatılan budur. Burada toplumların yok oluş süreçlerinden biri öğretilmekte ve *mutref* tipler üreten toplumların tarihsel durumuna dikkat çekilmektedir.

Zikredilen bu örnekler bir yana, tarihsel bir olguyu anlatan bütün Kur'an ifadelerinden, zaman zaman insanı belirleyen yasalar çıkarıldığı da görülebilmektedir. Örnek olarak Kur'an'ın tarih boyunca ne zaman bir peygamber gönderilse ona mutlaka karşı çıkıldığından söz eden ifadeleri[103] bir yasa olarak değerlendirilebilmiştir. "*Sunnetullah* gereği her peygambere karşı konulmuştur"[104] gibi açıklamaların temelinde bu anlayış yatmaktadır. Oysa ki bu gibi ifadeler açıktır ki, tarihsel bir vâkıadan söz etmektedir. Şüphesiz tarih boyunca peygamberlere mutlaka karşı çıkan birilerinin bulunmasının çözümlenebilir sebepleri vardır; dolayısıyla bu karşı koymanın temelindeki sosyo-psişik nedenler araştırılabilir. Ama bu başka bir şeydir, insanların peygamberlere *sunnetullah* gereği karşı çıktıklarını söylemek daha başka bir şey-

[102] bkz.: 34.Sebe'/34-35.

[103] 15.Hicr/11; 43.Zuhruf/7.

[104] krş.: İktibas, "Kavramlar; Sünnetullah", *İktibas*, s. 6; et-Telîdî, 'Abdullâh, *Esbâb Helâki'l-Umem ve Sunnetullah fi'l-Qavmi'l-Mucrimîn ve'l-Munharifîn*, Beyrut 1986, s. 34.

dir. İkincisinde insan davranışının belirlenmesi söz konusudur ki, bu anlayışı Kur'an'dan temellendirmenin imkanı yoktur.

Esasen tarih içerisinde –başka bir ifadeyle *sunnetullah* karşısında– insan cinsinin bir hürriyeti olup olmadığı, sorusu Kur'an'ın insan anlayışından bağımsız ele alınabilecek bir konu değildir. Önceki bölümlerde üzerinde durduğumuz gibi, Kur'an insanı hürriyet sahibi bir varlık olarak tanıtmaktadır. Tarih alanının insanın hür iradesiyle fiile çıkardığı davranışlar alanı olduğu da hatırlanacak olursa *sunnetullah*'ın işleyebilmesi için insanın hür davranışlarıyla tarihe katılımda bulunması gerektiği görülür.

Sonuç olarak, Kur'an'ın Allah - toplum(insan) ilişkisi olarak değerlendirdiği tarih anlayışı içinde bir anlamı bulunan *sunnetullah,* bu ilişkideki ilâhî tavrın ifadesidir. Bir başka söyleyişle *sunnetullah*' ın belirlediği bir irade söz konusu edilecekse, bu insan iradesi olamaz. İlâhî iradenin belirlenip belirlenemeyeceği ise ayrı bir tartışma konusudur.

2. Tarihin İşleyişinde İlâhî İradenin Yeri

Hürriyet sorunu söz konusu edildiğinde, Müslümanlarla sınırlanması mümkün olmayan, Tek Tanrı inancına sahip çevrelerde insan hüriyetinin yanısıra bir diğer sorun daha gündeme gelir[105]. İlâhî irade hürriyeti diyebileceğimiz bu

[105] Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi,* s. 116 vd.

problemin özünü de, Tanrı'nın sözü edilen kanuniyete rağmen dilediğini yapıp yapmayacağı veya yapabilip yapamayacağı sorusu teşkil eder. Biz bu sorunu da, bir önceki bölümdeki gibi sadece *sunnetullah'* ın değişmezliği çerçevesinde ele almakla yetineceğiz.

Hürriyet konusunu tartışmaya insan özgürlüğünden başlayıp, Kur'an'ın insanı tarih içerisinde âdeta tarihin direksiyonunu onun eline verircesine hür kabul ettiği sonucuna varmıştık. Bu sonuç üzerine "tarih alanında Allah'ın rolü nedir?" sorusu da haklı olarak sorulabilir. Şartlı önermeler olarak formüle edilen tarih yasalarının ekseni durumundaki şartın tahakkuku insana bırakıldığına ve bunun gerektirdiği sosyal değişme zorunlu olarak onu takip edeceğine göre, Allah'ın rolü ne olacaktır?

Öyle sanıyoruz ki, Kur'an'da bütün bu soruları yersiz kılmaya yeterli bir Allah fikri verilmektedir; O her şeye kâdirdir[106], irade buyurduğunu yapandır[107] ve her an bir iştedir[108]. O'nun, dilediğini yapma gücüne mutlak anlamda sahip olarak, her an bir işte olması ile, tarih içerisindeki tavrını değiştirmeyeceğini söylemesi bir arada düşünüldüğünde; O'nun kurduğu nizamı bizzat ve kararlılıkla devam ettirmekte olduğu sonucu çıkmaktadır. Allah'ın güç sahibi olması nizamı bozmasıyla eşdeğer kabul edilmemelidir. Aslında biraz incelendiğinde bu ikisinin aynı şeyler olmak bir yana, birbirine aykırı hususlar olduğu görülür. Çünkü bu nizamın böyle işlemesini Allah irade buyurmuş ve değiştirmeye-

106 2.Bakara/20; 3.Âl-i İmrân/26; 5.Mâide/17; 46.Ahkâf/33 vb.
107 2. Bakara/253; 11.Hûd/107; 22.Hacc/14.
108 55.Rahmân/29.

ceğini vaadetmiştir. Allah'ın verdiği söze muhâlefet etmesinin bir irade ve kudret meselesi olarak telakki edilmesi, mantıksal yoksunluğunun yanısıra Kur'an'ın meseleye bakışıyla da çelişir görünmektedir:

> Nice kasabaların halkını haksızlık yaparken yok ettik. Artık çatıları çökmüş, kuyuları metrûk, sarayları bomboş kalmıştır. Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olup-bitenleri akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde bulunan kalpler de körleşir. **Senden, başlarına acele azab getirmeni istiyorlar. (Ancak, biline ki) Allah sözünden asla caymayacaktır.** Rabbinin katında bir gün, sizin saydıklarınızdan bin yıl gibidir. (22.Hacc/45-47)

Bu noktada, tarihsel seyrin tâbi olduğu yasaların Allah tarafından değiştirilmemesi ile pasif irade teorisi arasında fark bulunduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Genellikle *sudûr*' u kabul edenlerin benimsediği bu teoride Allah, bir bakıma olup-bitenler karşısında bir seyirci durumundadır ve yaptığı tek şey olan-bitene rıza göstermektir[109] Oysa Kur'-an'a göre Allah bizzat olayların içerisinde faâl bir güce sahiptir ve son söz onundur. Böyle olunca Allah **rıza gösteren** değil, böyle olmasını **isteyen** konumundadır. Tarihin işleyişinde son sözün Allah'a ait olduğunu Kur'an çok yerde vurgulamaktadır:

> Allah bir toplumun kötülüğünü isteyince (*irâde*) artık onun önüne geçilmez. (13.Ra'd/11)

Allah'ın bir toplumun kötülüğünü (veya iyiliğini) irade buyurması, olaylara bağlı olarak ortaya çıkan (*hâdis*) bir

[109] bkz.: M. Aydın, *Din Felsefesi*, s.117.

arzu / istek değildir. O, belli vasıflardaki toplumlar için iyilik veya kötülüğü ezelde irade buyurmuştur. Bu yüzden bir toplum, örneğin *zâlim* vasfını kazandığında, o toplum için yok oluş sürecinin başlaması Allah'ın iradesi gereğidir. Bu sonucu Kur'an'ın aynı zamanda *sunnetullah* olarak da adlandırdığını düşünecek olursak, ilâhî irade ile *sunnetullah* ın değişmezliği arasında herhangi bir çatışma veya aykırılıktan söz etmenin bir vehim olduğunu görürüz.

Bu tür yanlış anlamalara konu olan pasajlar genellikle hâdis / ârızî bir ilâhî irade fikrine yer verilen faraziye cümleleridir:

> Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık. Aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin **dileseydi** (*lev şâ'e*) bunu yapamazlardı. (6.En'âm/112).
>
> Allah **dileseydi** (*lev şâ'e*), onlardan sonra gelen milletler, kendilerine açık belgeler geldikten sonra birbirlerini öldürmezlerdi... (2.Bakara/253).

Benzer pasajları dikkatle incelediğimizde bu hâdis irade fikrinin, muhataptaki bir beklentinin Kur'an'a yansıması olduğunu görürüz: Allah'ın tarihe müdahale etmesi beklentisi... Allah'ın tarihin seyrine müdahale gücünü teorik bazda gündeme getiren bu tür ifadelerle anlatılmak istenen, öyle sanıyoruz ki, Allah'ın tarih alanına müdahale etmek istemesinin iradesine aykırı olduğudur[110]. Yukarıda zikredilen ayetin devamı okunacak olursa, söylemek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır:

110 Bu tür ayetler Allah'ın *sunnet* ini dilediği zaman değiştireceği şeklinde anlaşılabilmiştir. bkz.: M.R. Halîl, *el-Menhecu'l-İslâmî*, s.88.

...Allah **dileseydi** (*lev şâ'e*) birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat Allah, **istediğini** (*yurîd*) yapandır (2.Bakara/253).

Ayette geçen *irâde* ve *meşîet* fiileri arasındaki ince fark dikkate alındığı zaman[111], Allah için –tabir caizse– canının istediğini veya aklına geleni yapmak gibi bir irade-kudret ilişkisi düşünülemeyeceği sonucu elde edilir. Esasen Kur'an açısından Allah için "aklına esmek" ve "canı birşeyi istemek" gibi, zaafa bitişik fiiller söz konusu değildir. Bu yüzden Allah'ın ezelî iradesiyle koyduğu kanunları değiştirmeyi istememesi, Kur'an'da nefyedilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'ın tarih içerisindeki tavrını değiştirmeyeceğinden dolayı Kur'an buna *sunnetullah* demektedir.

Kur'an'da fizik alanın yasalarına bakarak tarih yasaları için değişmezliğin teyit edilmiş olmasının ve tarihin bu yasalar uyarınca işlemesine Allah'ın davranış biçimi denmesinin bir sebebi de, şöyle dile getirilebilir: Bu yasaların birinci çeşidinde Allah-tabiat ilişkisi söz konusudur. Yani bu kanunların konusu, hürriyeti olmayan, dolayısıyla sorumsuz olan tabiattır. İkinci tür yasalarda ise Allah - insan(toplum) ilişkisi söz konusudur. Bu kanunların konusu olan insan ise hür irade sahibi olup, hürriyeti ölçüsünde sorumluluğu hâiz bir varlıktır. Tarih yasalarının konusu olan ilişkide iki tarafın birbirlerine karşı hür tavır alışları vardır. Bir tarafta davranışları *taqvâ* ve *fucûr* arasında gidip gelen potansiyel bir istikrarsızlık sergileyen beşer; öbür tarafta mutlak hür olanın mutlak düzenli, âdil tavrı ...[112]

[111] bkz.: *Basâ'ir*, (*irâde*) III.110; (*meşîet*) IV.363-364.

[112] Bu noktada E.Boutroux'nun, varlık tabakası yükseldikçe zorunsuzluğun arttığı ve hürriyet arttıkça da davranışların düzenliliğinin arttığı yönündeki görüşünü hatırlatmadan edemeyeceğiz; bkz.: Bolay, S. Hayri, "Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Yeri, Mahiyeti ve Önemi", *AÜİED*., sayı 5, s.168, 176-177.

Kur'an'da Allah'ın tarihsel seyre müdahale etmeyeceği fikri işlenirken *sunnetullah'* ın yanısıra kullanılan *kelime* ve *qavl* kelimelerinin yeraldığı ayetler de, bu problemin çözümünde önemli ipuçları içermektedir:

> İnsanlar bir tek milletten başka bir şey değildi. Sonradan ayrılığa düştüler. **Eğer Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı,** ayrılığa düştükleri konuda hemen aralarında hüküm verilirdi (10.Yûnus/19).

Kur'an'daki bu cevabî nitelikli ifadelerden hareketle elde ettiğimiz söz konusu beklenti, Allah'ın gücünü inkâr edenlerde, sözü edilen ilahî gücün ispatını talep sadedinde bir meydan okuma şeklinde belirirken; mü'minlerde de ilâhi değerlere karşı çıkan güçlerin yok edinmesini talep şeklinde tezahür etmektedir. Her iki durumda, da farkında olunsa da olunmasa da, Allah'tan kendi davranış tarzına aykırı hareket etmesi beklenmektedir. Burada, daha önce *sunnetullah* ın değişmezliği konusunu işlerken verdiğimiz örneklere, Hz. Peygamber'in benzer bir beklentisine verilen cevâbı eklemekle yetineceğiz:

> Biliyoruz, onların dedikleri elbette seni üzüyor, gerçekte onlar seni yalanlamıyorlar, fakat o zâlimler bile bile Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar. Senden önce de elçiler yalanlanmıştı. Yalanlamalarına ve eziyetlerine sabrettiler, nihayet onlara yardımımız yetişti. **Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur**. Sana da Rasûllerin haberlerinden bir parça geldi. Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse, haydi yerin içine bir delik ya da göğe bir merdiven ara ki, onlara bir mucize getiresin !.. **Allah dileseydi** elbette onları hidayet üzere toplardı, o halde cahillerden olma !.. (6. En'âm/33-35)

Bütün bu açıklamalardan sonra, Kur'an'ın değişmez tarih yasaları ve ilâhî irade ilişkisine bakışını şu şekilde özetleyebiliriz. İlkin, Kur'an'ın *sunnetullah* dediği Allah'ın tarih içerisindeki değişmez tavrı O'nun kendisi için benimsediği iradî bir tavırdır. Bu değişmez tavrın çeşitli örneklerinin Kur'an'da tarih yasaları olarak anlatılması, Allah'ın davranış tarzının belirlenmesi değil, tasvir edilmesidir. Söz konusu tavrın yasalığı insan açısındandır. Bu itibarla ilâhî iradenin, değil haricî bir yasayla sınırlandırılması veya belirlenmesi, bizzat ilâhî irade tarafından sınırlandırılması veya belirlenmesi gibi paradoksal bir durum, en azından Kur'an'da yeri olmayan bir sorundur.

Kur'an'ın "Allah kendisine merhametli olmayı yazdı (gerekli kıldı)"[113], "... yapmak üzerimize bir borçtur"[114] gibi ifadeleri de bu çerçevede düşünülmelidir. Öyle sanıyoruz ki, bu ifadelerle Allah'ın davranış tarzının değişmezliği beşerî bir dille anlatılmaktadır. Aksi halde bunları, ontik bir zorunluluğun ifadesi kabul etmek, Kur'an'ın Allah anlayışıyla bağdaşmaz.

[113] 6.En'âm/12; ayrıca bkz.: 58.Mücâdile/21.

[114] 10.Yûnus/103; 30.Rûm/47.

SONUÇ

Kur'an insanoğlunun yeryüzünde gerçekleştirmekle yükümlü olduğu yüce ideallerden söz eder. Bu idealler insanlığın iyiliğini ve yararını içerdiği için, esasen insanın kendi başına karar verdiği takdirde benimseyeceği türden hedeflerdir. Ne var ki, insan ile bu idealler arasına giren sonsuz sayıda fakörler vardır. Kur'an, insanoğlunu bu engellerin hepsini aşmaya kabiliyetli ve yeterli görür. İşte insanın görevlendirilmesinin gerisinde bu yeterlilik yer almaktadır. İnsanoğlu doğru olanı bulma konusunda kendine yeterli olduğu halde, tarih içerisinde başgösteren her yozlaşmada Allah ona yardım elini uzatmış ve doğru olanı **vahiy** yoluyla **hatırlatmıştır**. Dolayısıyla vahiy kurumu insanlığın tarihi kadar eski ve köklüdür. Kendisini bu kurumun son temsilcisi olarak tanıtan Kur'an da aynı misyonu üstlenmektedir. Gerek iki kapağı arasında kalan metni, gerekse yirmi yılı aşkın oluşum süreci incelendiğinde, gerçekten de onun tek hedefinin, öncelikle ilk hitap çevresini ve buna bağlı olarak bütün insanlığı özüne döndürmek olduğu görülür. Amacı sadece gerçeği gözler önüne sermekten ibaret olmayan Kur'an, muhataplarını bu gerçek doğrultusunda harekete geçirmek için özel bir ifade tarzı kullanmıştır. Bu bağlamda Aşkın'ı dışlayan bir tarih tasavvuruna sahip olan Araplar'a

hitap ederken Kur'an'ın, tarihin içerisinde insanın karşısına Allah'ı yerleştirmiş olması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. İnsanın olumsuz davranışlarının doğurduğu olumsuzluklar, sadece zorunlu birer sonuç değildir artık.. Aynı zamanda Allah'ın bu olumsuz davranışlara verdiği bir cevap, bir karşı tavırdır. Olumlu davranışlar için de durum aynıdır.

Bütün amacı insanlığın tarih içerisinde görevini yerine getirmesinde ona yardım etmek olan Kur'an ifadeleri, zamanla tersine çevrilerek insanı tarih içinde sorumsuz kılacak, anlamsız bir teslimiyet ve şahsiyetsizliğin kucağına itecek yorumlara maruz kalabilmiştir. Kur'an'ın insanlığa vermek istediği tarih bilincinde merkezi bir konumu bulunan **Allah'ın tarih içindeki davranış tarzı** (*sunnetullah*) fikri de, Kur'an'ın anlaşılmasındaki bu yozlaşmaya bağlı olarak yıpranmış, dahası tamamen ilgisiz bir fikre yerini terkederek **tabiat kanunlarının** Kur'an'daki ismi olarak algılanır hale gelebilmiştir. Bizim görebildiğimiz kadarıyla, bu süreçte *sunnetullah* ifadesinin Kur'an-dışı islamî literatürde kavramlaştırılması önemli bir rol oynamıştır. Aynı durum pek çok Kur'an ifadesinin de ortak kaderi olmuştur. Dolayısıyla, Kur'an'ı anlama çabasında ilk adım, Kur'an ifadelerinin yerli yerine oturtulması olmak durumundadır.

Sunnetullah ifadesinin tabiat kanunları olarak değerlendirilmesi, bir bakıma da; Kur'an'ın bütün çabasını gözardı etme pahasına, onu tek hedefi insanlığı bilimin faziletli ışığına ulaştırmak olan bir kitap gibi görmek isteyen geleneksel yanılgının bir yansımasıdır. Oysa ki, Kur'an insan'ın tabiatı algılamasını ve kullanmasını; gerek insanın, gerekse tabiatın bu iş için elverişli yaratılmış olmasından hareketle

muazzam bir iş olarak görmemektedir. Onun nazarında insan ile tabiat arasında böyle bir ilişki, en azından insanın varlığını sürdürebilmesi için kaçınılmazdır. İnsan tabiatı az ya da çok, ama mutlaka anlayacak ve kullanacaktır. Bu konuda Kur'an'ın ilgilendiği tek nokta, insanın tabiata dair bilgisini ve tabiatı **nasıl** ve **ne için** kullanacağıdır. İnsanoğlu bilgisini yararlı işler için kullanmadıkça, ürettiklerinin bir kalıcılığı yoktur, üretilen teknoloji başdöndürücü mükemmellikte de olsa, görünürde başarıdır ve Kur'an nazarında bir değeri yoktur. Kur'an'ın tabiatı öğretme konusunda ilgisiz kalmasının sebebi budur.

Sonuç olarak Kur'an, insanlığın yeryüzünde insan onuruna yaraşır bir hayat sürmesini istemekte ve bu amacı gerçekleştirmenin yollarını göstermektedir. Kanaatimiz o ki, Kur'an'ın insan için öngördüğü bu hayat tarzında dekorlar ve kostümlerden daha önemli olan "öykü"dür. Çünkü dekor ve kostümler insanlığa hazır olarak verilmiştir, insana düşen sadece bunlara biçim vermektir. Öykü, yani tarih ise tamamen insana bırakılmıştır ve insanlık, kendi tarihini yaşayarak yazacaktır. Kur'an'ın bütün gayreti insanlığın iyi bir senaryo ortaya koyabilmesine yardımcı olmaktır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed; *Tevhid Risalesi* (terc. Sabri Hizmetli), Ankara 1986.

'Abdulaziz Kâmil; "Medhal Cuğrâfî ilâ Qasasi'l-Qur'âni'l-Kerîm", *Buhûs fî Qasasi'l-Qur'ân*, S.A. 'Abdu Rabbih, Beyrut 1962, s. 265-300.

Açıkgenç, Alparslan; "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", *İslamî Araştırmalar* (Temmuz 1989), sayı: 3, s. 95-101.

Ahmed Emîn; *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1945.

Ahmed Naim; *Ahlâk-ı İslamiyye Esasları*, İstanbul 1340-1343.

Akdemir, Salih; "İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve 19 Rakamı Üzerine", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, Abdullah Draz (terc. Salih Akdemir), y.y. 1983, s. X-XXXIII.

Aksan, Doğan; *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1982.

.........; *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1987.

Akşemseddin, Mehmed b. Hamza; *Hall-i Müşkilât* (yazma), Millet-260.

Albayrak, Halis; *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul 1993.

'Alî el-Cundî; *Fî Târîhi'l Edebi'l-Câhilî*, Kahire 1984.

Ali Şeriati; *Yarının Tarihine Bakış* (terc. Orhan Bekin), İstanbul 1987.

Appelbaum, Richard P.; *Toplumsal Değişim Kuramları* (terc. Türker Alkan), Ankara, t.y.

el-'Aqqâd, Mahmûd 'Abbâs; *el-Mer'e fi'l-Qur'ân*, Beyrut 1967.

'Arcûn, Muhammed es-Sâdıq; *Sunnetullah fi'l-Muctema' min Hılâli'l Qur'ân*, 1984, y.y.

Aydemir, Abdullah; *Tefsir'de İsrailiyyât*, Ankara, t.y.

Aydın, Mehmet; "İslâm'a Göre İlim", *DEÜİFD.*, İzmir 1986, sayı: 3, s. 1-18.

.........; *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

Bayrakdar, Mehmet; *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

Bigi, Musa Cârullah; *Kitâbu's-Sunne*, Phobal 1945.

Beheşti, M.H. Bahonar C.; *İnsan ve Tarih* (terc. Ahmet Erdinç), İstanbul 1989.

el-Beydâvî, 'Abdullâh b. 'Umer; "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, Beyrut, t.y.

Bolay, S. Hayri; *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.

.........; "Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Yeri, Mahiyeti ve Önemi", *AÜİED.*, Ankara 1982, sayı: 5, s. 167-186.

Braeu, H.H.; "Semûd" mad., *İslâm Ansiklopedisi*.

el-Buhari; *el-Câmi' es-Sahîh*, İstanbul, t.y.

Buhl, Fr.; "Medyen Şuayb" mad., *İslâm Ansiklopedisi*.

"Ad" mad., *İslâm Ansiklopedisi*.

Buhl, Manfred - Klaus, Georg; *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1971.

Cerrahoğlu, İsmail; *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983.

.........; *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.

Cevâd 'Alî; *Târîhu'l-'Arab Qable'l-İslâm*, Bağdat 1950-52.

Cevdet Said; *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları* (terc. İlhan Kutluer), İstanbul 1984.

el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd; *es-Sıhâh* (tahk. 'Abdulğafûr 'Attâr), Mısır, t.y.

el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf; *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1983.

el-Cuveynî, 'Abdulmelik b. 'Abdillâh; *Luma' fî Qavâ'id Ehli's-Sunne* (tahk. Michel Allard), Beyrut 1968.

Dağ, Mehmet; "İmam El-Harameyn El-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı", *19 Mayıs ÜİFD.*, sayı: 2, s. 35-54.

Derveze, İzzet; *Kur'âna Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (terc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989.

.........; *Kur'ân Cevap Veriyor* (terc. Abdullah Baykal), İstanbul 1988.

.........; *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1962, y.y.

Draz, M. Abdullah; *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru* (terc. Salih Akdemir), 1983, y.y.

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî; *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 1964, y.y.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-Nass. Dirâse fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, y.y. 1990.

Erman, Peyami; "Giriş", *Pozitivizm İlmihali*, Auguste Comte (terc. Peyami Erman), İstanbul 1986.

Ertuğrul, İsmail Fennî; *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.

el-Eş'arî, Ebû Mûsâ; *Kitâbu'l-Luma'*, Beyrut 1953.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed; *Tehzîbu'l-Luğa* (tahk. A.A. el-Berdûnî), y.y, t.y., ed-Dar el-Mısriyye.

Fazlur Rahman; "The Qoranic Concept of God, The Universe And Man", *Islamic Studies* VI (March, 1967), vol: 1, s. 1-19.

.........; *Ana Konularıyla Kur'ân* (terc. Alparslan Açıkgenç), Ankara, 1987.

.........; "Islamization of Knowledge : A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, V (1988), vol: 1, s. 3-11.

.........; *Islamic Methodology in History*, Lahore 1965.

.........; *İslamiyet ve İktisadî Adalet Meselesi* (terc. Y.Z. Kavakçı), Erzurum 1976.

.........; *İslâm ve Çağdaşlık* (İslam Eğitim Tarihinde) Fikri Bir Geleneğin Değişimi (terc. Alpaslan Açıkgenç M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

Felâlî, İbrâhîm Hâşim; *Lâ Riqq fi'l-Qur'ân*, Kahire, t.y.

Ferid Ahmet, - İlyas Bâ-Yunus; *İslâm Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi* (terc. Rıdvan Kaya), İstanbul 1986.

el-Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd; *Me'ânî'l-Qur'ân*, Beyrut 1980.

el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'qûb; "Tenvîru'l-Miqbâs min Tefsîr İbn 'Abbâs", *Kitâb Mecmû'a Mine't-Tefâsîr*, Beyrut, t.y.

.........; *Basâ'ir Zevî't-Temyîz fî Latâ'ifi'l- Kitâbi'l-'Azîz* (tahk. M. 'Alî en-Neccâr), Beyrut, t.y.

el-Gamrâvî, M. Ahmed; *Fî Sunenillâhi'l-Kevniyye*, 1936, y.y.

Garaudy, Roger; *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (terc. Cemal Aydın), İstanbul 1990.

Gazzâlî, Muhammed b. Hâmid; *Cevâhiru'l-Qur'ân*, Mısır, 1329.

Geiger, Abraham; *Was hat Mohammad aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902.

Glaser, Eduard; "Zwei Inschriften über den Dammbruch vor Mârib" *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (MVG)*, 1897

Guraya, M. Yousuf, "The Concept of Sunnah", *Islamic Studies*, XI (March, 1972), vol:1.

Gurvitch, Georges; *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans* (terc. N. Şazi Kösemihal), İstanbul 1958.

Güngör, Mevlüt; "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", *İslâmî Araştırmalar* II (Mayıs 1988), Sayı: 7, s. 49-55.

Güler, İlhami; *Kur'ân'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlâkla İlişkisi* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1990.

Halîl, 'İmâduddîn; *et-Tefsîru'l-İslâmî li't-Târîh*, Beyrut 1983.

Halîl, Muhammed Reşâd; *el-Menhecu'l-İslâmî li-Dirâseti't-Târîh*, Riyad 1983.

Hatemi, Hüseyin; *Kadının Çıkış Yolu*, Ankara 1988.

el-Hattâbî; "Beyân İ'câzi'l-Qur'ân", *Selâs Resâ'il fî İ'câzi'l-Qur'ân* (tahk. H. Muhammed Z. Selâm), Mısır, t.y., s. 17-65.

el-Hâzin, 'Alî b. Muhammed; "Lubâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, Beyrut, t.y.

Heller, Bernhard, "Lût" mad., *İslam Ansiklopedisi*.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ; *Mu'cem Maqâyisi'l-Luğa* (tahk. A. Hârûn), Kahire 1368.

İbn Haldûn, 'Abdurrahmân; *Mukaddime* (terc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.

İbnu'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed; *Kitâbu'l-Asnâm* (tahk. A. Zeki Paşa), Ankara 1969.

İbn Kesîr, İsmâ'îl; *Tefsîru'l-Qur'âni'l-'Azîm*, İstanbul 1985.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1956.

İbn Ruşd, Muhammed b. Ahmed; *Tehâfutu't-Tehâfut* (neşr. M. Bouyges).

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Taqıyyuddîn Ahmed; *Mecmû'atu'r-Resâ'il ve'l-Mesâ'il*, Mısır 1341-1345.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (terc. Selahattin Ayaz), İstanbul, t.y.

.........., *Kur'an'da Allah ve İnsan* (terc. Süleyman Ateş), Ankara, t.y.

Karadeniz, Osman, *Mucize Problemi* (basılmamış doktora tezi), İzmir 1989.

Karlığa, Bekir, "Önsöz", *Kur'an'ı Anlamak*, Mevdudî (terc. Bekir Karlığa), İstanbul.

el-Kâsânî, 'Alâ'uddîn; *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi'ş-Şerâ'i'*, Beyrut 1982.

Kösemihal, N. Şazi; *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul 1974.

Kutluer, İlhan; *Modern Bilimin Arka-planı*, İstanbul 1985.

Kuyaş, Nilüfer; "Çevirmenin Sunuşu", *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Thomas S. Kuhn (terc .Nilüfer Kuyaş), İstanbul 1982.

Lüling, Günter; *Über den Ur-Qur'ân. Ansaetze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ân*, Erlangen 1974.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr; *Te'vîlâtu'l-Qur'ân (Te'vîlât Ehli's-Sunne)* (yazma), Topkapı Sarayı Medine Böl.-180.

Mehrân, M. Beyûmî; *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Qur'âni'l-Kerîm*, 1980, y.y.

Mekkî b. Ebî Tâlib; *Tefsîr* (yazma), Yozgat 88.

Mengüşoğlu, Takiyettin; *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1988.

el-Merâğî, A. Mustafâ; *Tefsîr*, Mısır 1974.

Muqâtil b. Süleymân; *Tefsîr* (yazma), Serez-245.

Muslim; *el-Câmi' es-Sahîh*, İstanbul, t.y.

Mutahharî, Murtazâ; *Tarih ve Toplum* (terc. Cengiz Şişman), İstanbul 1989.

en-Nâblûsî, 'Abdulğanî; *Reddu'l-Câhil İlâ's-Savâb fî Cevâz İdâfeti't-Te'sîr İlâ'l-Esbâb* (yazma), Esad Ef.-3606-2.

en-Nesefî, 'Abdullâh b. Ahmed; "Medâriku't-Tenzîl ve Haqâ'iqu't-Te'vîl", *Kitâb Mecmû'a mine't-Tefâsîr*, Beyrut, t.y.

Nursi, Said, *İşarâtu'l-İcâz* (terc. Abdulmecid Nursi), İstanbul 1978.

Öner, Necati; *Klasik Mantık*, Ankara 1986.

.........; *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.

Öztürk, Y. Nuri, *İşte İslâm*, İstanbul 1989.

Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1989.

Paret, Rudi, "Das Geschichtsbild Mohammeds", *WG* 11 (1951), s. 214-224.

..........; "Sure 57, 12f und das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen", *Festschrift für W. Eilers* (Hrsg. von Gernot Wiesner), Wiesbaden 1967, s. 387-390.

..........; "Der Koran in Geschichte und Gegenwart", *GWU* 11 (1960), s. 520-535.

Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (çeviri ve açıklama: Yılmaz Öner), İstanbul 1987.

Poincare, Henry, *Son Düşünceler* (terc. H.R. Atademir - S. Ölçen), İstanbul 1986.

Popper, Karl R.; *Tarihselciliğin Sefaleti* (terc. Sabri Orman), İstanbul 1985.

"Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Bryan Magee (terc. Mete Tunçay), İstanbul 1982, s. 135-149.

er-Râğıb el-Isfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Qur'ân* (tahk.: M. Seyyid Kîlânî), Beyrût, t.y.

er-Râzî, Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Tahran, t.y.

Reckendorf, H., *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921.

Reşîd Rıdâ, *Tefsîru'l-Qur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut, t.y. II.Baski.

er-Rummânî, 'Alî b. 'Îsâ, "en-Nuket fî İ'câzi'l-Qur'ân", *Selâs Resâ'il fî İ'câzi'l-Qur'ân* (tahk.: Halefullâh Muhammed Z. Selâm), Mısır, t.y., s. 67-104.

es-Sâbûnî, Nûruddîn; *el-Bidâye fî Usuli'd-Dîn* (tahk.: Bekir Topaloğlu), Dımeşk 1979.

es-Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu* (terc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1987.

es-Sa'îdî, 'Abdulmute'âl, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Qur'ân*, (el-Matba'atu'n-Nemûzeciyye), t.y., y.y

Sâlim, S. 'Abdul'azîz; *Dirâsât Târîhi'l-'Arab*, İskenderiyye 1968.

es-Semerqandî, Ebû'l-Leys; *Tefsîr* (yazma), Hekimoğlu-17.

Semîh 'Âtıfu'z-Zeyn, *Hareketu't-Târîh fî'l-Mefhûmi'l-İslâmî*, Beyrut 1985.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, İstanbul 1994.

Seyyid Qutub, *Fî Zılâli'l-Qur'ân*, Beyrut, t.y.

Sıddıkî, Abdulhamid; *Tarihin Yorumu* (terc. M.Beşir Eryarsoy), İstanbul 1987.

(Siddiqui); "An Islamic Concept of History", *Social And Natural Sciences* (ed.: I. R. al-Faruqî - A.O. Naseef), Cidde 1981, s.41-48.

Sıddıkî, Mazharuddin; *Kur'an'da Tarih Kavramı* (terc. Süleyman Kalkan), İstanbul 1982.

Sıddıkî, Muhammed; *Bilimin İslâmî Temelleri* (terc. Recep Şentürk), İstanbul 1983.

es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtqân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Mısır 1978.

.........; *el-Bâhir fî Hukmi'n-Nebî (s.a.v.) bi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* (tahk.: M. Hayri Kırbaşoğlu). t.y., y.y.

Sprenger, A.; *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus*, Bern 1875.

eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî; *Fethu'l-Qadîr*, Beyrut, t.y.

et-Tabatabâ'î, M. Hüseyn, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Qur'ân*, Beyrut, 1974.

et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Qur'ân*, Mısır 1968.

Tâhâ Huseyn, *Fî'l-Edebi'l-Câhilî* Kahire 1984.

TDK.; *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Yöneten:Berke Vardar), Ankara 1980.

et-Telîdî, 'Abdullâh, *Esbâb Helâki'l-Umem ve Sunnetullah fî'l-Qavmi'l-Mucrimîn ve'l-Munharifîn,* Beyrut 1986.

Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

Watt, Montgomery; *Hz. Muhammed Mekke'de* (terc. M. Rami Ayas, - Azmi Yüksel), Ankara 1986.

Wensinck, *Miftâh Kunûzi's-Sunne* (terc.: M.F. 'Abdulbâqî), Mısır 1934.

Yıldırım, Suat; *Peygamberimizin Kur'an Tefsiri*, İstanbul 1983.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ; *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Qâmûs*, Mısır, 1306.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. 'Umer (ö:h.538), *el-Keşşâf*, Beyrut, t.y.

ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tehzîbu's-Sıhâh* (tahk.: A. Hârûn, A.A. 'Attâr), Mısır, t.y.

ez-Zuhrî, Muhammed b. Muslim; *en-Nâsih ve'l-Mensûh* (tahk.: Hâtem Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1988.

DİZİN

A

B

K - L

Q

S - Ş

T

FECR YAYINEVİ'nden

KUR'AN KİTAPLIĞI'nıza

Esbâb-ı Nüzûl
Abdulfettah el-Kâdi
Ana Konularıyla Kur'an
Fazlurrahman
Kur'an'a Bakış
Ali Şeriati
Kur'an Niçin İndirildi
M. Ahmed Abdusselâm
Muhammedî Vahiy
M. Reşid Rıza
Kur'an Çalışmalarında Yöntem
Doç. Dr. Mustafa Müslim
Kur'an'a (Bilimsel-Filolojik-Pratik) Yaklaşımlar
J.J.G. Jansen
Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler
J.M.S. Baljon

Prof Muhammed Ebu Zehra

İSLÂM HUKUKU METODOLOJİSİ

FIKIH USÛLÜ

Türkçesi
Prof. Dr. Abdulkadir Şener
384 sayfa

Fıkıh Usûlü, fıkhî düşüncenin doğuşunda tesiri en çok olan büyük bir ilimdir. Dolayısıyla bu ilim, onu öğrenenlere, müctehid imamların hüküm çıkarırken kullandıkları metodları ve bize miras olarak bıraktıkları zengin fıkıh servetini tanıtır; eğer bu servete, az da olsa, yeni bir şey ilâve etmek isterlerse, onlara, ictihad yollarını aydınlatır; şer'î hükümler çıkarmak isteyenlere İslam'ın esaslarını açıklar. Onlar, büyük müctehidlerin, doğru yoldan sapmaksızın veya zamanı hâkim kılarak İslam'ın dışına çıkmaksızın neler yaptıklarını bu metodlarda bulacaktır. Geçmişlerin fıkhını ve yeni olaylar karşısında İslam'ın hükümlerini bilmek isteyenlerin elbette **Fıkıh Usûlü**'nü öğrenmeleri gerekir.

Üstad Prof. Dr. Muhammed Ebu Zehra'nın bu kitabı sahasında yayınlanmış kitablar arasandan kapsamlılığı, açık ifadeliliği ve teknikliği ile tebarüz etmiştir. Yayınevimiz bunun farkında olan okuyucuya gösterdiği rağbet ile altıncı baskıya ulaşmamızı sağladığı için müteşekkirdir.

J.M.S. BALJON

KUR'AN YORUMUNDA ÇAĞDAŞ YÖNELİMLER

Çeviren
Şaban Ali Düzgün

160 sayfa

Kur'an'a dair araştırmalar pozitivist zihniyetin eğemen olduğu 19. yüzyıl ve sonrasında farklı bir yöne kaymıştır. Dinî ve dünyevî gibi hem dinin hem de insanın doğasına ters bir ayırıma gitmediği için insan hayatının tüm yönleriyle ilişkili olan din, hem ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermek hem de bu ihtiyaçlara farklı kesimlerden gelen cevapları değerlendirmek durumundaydı. Bu zorunluğunun sonucudur ki İslam toplumunun genelinde çekilen sancıyı birey olarak da hisseden müslüman aydınlar, bu ihtiyaçlara Kur'an'dan çareler bulma gayreti içine girmişlerdir.

Bu eser böyle bir ihtiyaçtan kaynaklanan motivasyonla ileri sürülen görüşleri tahlil etmektedir. Bu görüşler, yazarın modern tefsir sürecini başlattığı 1880'den öncekilerden farklı olarak hem entellektüel hem de sosyal ihtiyaçlara cevap olarak ortaya konulmuştur. Eser bu konularla ilgili olarak Türkiye'deki tartışmalara katkıda bulunacaktır.

YAYINLADIĞIMIZ KİTAPLAR

Esbab-ı Nüzul / *Abdulfettah El-Kâdî (2. Baskı)*
Tevhid Risalesi / *Muhammed Abduh*
Fıkıh Usulü / *Muhammed Ebu Zehra (5. Baskı)*
Ana Konularıyla Kur'an / *Fazlur Rahman (2. Baskı)*
Medeniyet Tarihi I / *Ali Şeriati*
Medeniyet Tarihi II / *Ali Şeriati*
Hak Yolda Yürürken / *Mustafa Meşhur*
Muhammed Kimdir / Ali Şeriati (3. Baskı)
Kadının Çıkış Yolu / *Hüseyin Hatemi*
Mısır'da İslami Akımlar / *Salih El-Verdani*
Kur'an'a Bakış / *Ali Şeriati (3. Baskı)*
Muhammed'i Tanıyalım / *Ali Şeriati (2. Baskı)*
Kur'an Niçin İndirildi / *M. Ahmed Abdusselam (2. Baskı)*
Hatemiyyet / *Mutahhari*
Şehadet / *Ali Şeriati (2. Baskı)*
Yirminci Yüzyıl Biyografisi / *Roger Garaudy*
İnsan / *Ali Şeriati*
Ümmet ve İmamet / *Ali Şeriati*
İslam ve Çağdaşlık / *Fazlur Rahman*
Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyan / *Dr. İrfan Aycan*
Bir Önünde Sonsuz Sayıda Sıfırlar / *Ali Şeriati*
İmam'la Söyleşi / *Oriana Fallaci*
C. Afgani, Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler / *Muhsin Abdulhamid*
Muhammedî Vahiy / *M. Reşid Rıza*
Mısır'da İslami Akımlar II / *Salih El-Verdani.*
İslami Bilimde Metodoloji Sorunu / *Der.: Mehmet Paçacı*
Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub I / *Doç. Dr. İbrahim Sarmış.*
Kevir / *Ali Şeriati*
Düşünce Devleti / *Fethi Osman*
İslam Düşüncesinin İlahi Yönü / *Muhammed El-Behiy*
Kur'an'a (Bilimsel-Filolojik-Pratik) Yaklaşımlar / *J.J. G.Jansen*
Kur'an Çalışmalarında Yöntem / *Doç. Dr. Mustafa Müslim*
Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub-2 / *Doç. Dr.İbrahim Sarmış.*
İslam Düşüncesinde Sünnet / *Doç. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu*
Kur'an'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler / *J.M.S. Baljon.*

Bütün amacı insanlığın tarih içerisindeki görevini yerine getirmesinde ona yardım etmek olan Kur'an'ın ifadeleri, zamanla tersine çevrilerek insanı tarih içinde sorumsuz kılan, onu anlamsız bir teslimiyet ve şahsiyetsizliğin kucağına iten yorumlara maruz bırakılabilmiştir. Kur'an'ın insanlığa vermek istediği tarih bilincinde merkezi bir konumu bulunan 'Allah'ın tarih içindeki davranış tarzı' (sunnetullâh) fikri de, Kur'an'ın anlaşılmasındaki bu yozlaşmaya bağlı olarak yıpranmış; dahası, tamamen ilgisiz bir fikre yerini terkederek, 'tabiat kanunları'nın Kur'an'daki ismi olarak algılanır hale gelebilmiştir. Bizim görebildiğimiz kadarıyla, bu süreçte sunnetullâh ifadesinin Kur'an-dışı islamî literatürde kavramlaştırılması önemli bir rol oynamıştır. Aynı durum pek çok Kur'an ifadesinin de ortak kaderi olmuştur. Dolayısıyla, Kur'an'ı anlama çabasında ilk adım, Kur'an ifadelerinin yerli yerine oturtulması olmak durumundadır.